ÉTUDES SYRIAQUES

10

Les églises en monde syriaque

GEUTHNER

Les églises en monde syriaque

Direction

Françoise Briquel Chatonnet
Muriel Debié
Alain Desreumaux

Comité scientifique

André Binggeli
Pier-Giorgio Borbone
François Cassingena-Trévedy
Dominique Gonnet
Jean-Claude Haelewyck
Charles Naffah
David Taylor
Émilie Villey

Volumes parus

1 - *Les inscriptions syriaques*
édité par F. Briquel Chatonnet, M. Debié, A. Desreumaux, Paris, 2004.

2 - *Les apocryphes syriaques*
édité par M. Debié, A. Desreumaux, C. Jullien, F. Jullien, Paris, 2005.

3 - *Les liturgies syriaques*
édité par F. Cassingena-Trévedy et I. Jurasz, Paris, 2006.

4 - *Les Pères grecs dans la tradition syriaque*
édité par D. Gonnet et A. Schmidt, Paris, 2007.

5 - *L'Ancien Testament en syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet et Ph. Le Moigne, Paris, 2008.

6 - *L'historiographie syriaque*
édité par M. Debié, Paris, 2009.

7 - *Le monachisme syriaque*
édité par F. Jullien, Paris, 2010.

8 - *Les mystiques syriaques*
édité par A. Desreumaux, Paris, 2011.

9 - *L'hagiographie syriaque*
édité par A. Binggeli, Paris, 2012.

10 - *Les églises en monde syriaque*
édité par F. Briquel Chatonnet, Paris, 2013.

en préparation
11 - *Les sciences en syriaqu*e (parution prévue en 2014).

ÉTUDES SYRIAQUES

10

Les églises en monde syriaque

Volume édité par
Françoise Briquel Chatonnet

GEUTHNER

© 2013, S.N. LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER S.A.
16 RUE DE LA GRANDE CHAUMIÈRE - 75006 PARIS

ISBN : 978-2-7053-3886-2

Tous droits réservés

Photo de couverture

Qalb Lozé © Mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »

Composition de la couverture
Vincent Castevert

À la mémoire des Pères Ignacio Peña et Pasquale Castellana
et en témoignage d'amitié fidèle et respectueuse envers
le Père Romualdo Fernandez, qui ont tous trois tant œuvré
pour la connaissance du patrimoine paléochrétien de Syrie,
actuellement si menacé.

Remerciements

La dixième table ronde de la Société d'études syriaques à l'origine de ce volume, organisée par Françoise Briquel Chatonnet les 16 et 17 novembre 2012, et la publication de l'ouvrage ont bénéficié d'une aide de l'État gérée par l'Agence Nationale de la Recherche au titre du programme Investissements d'avenir portant la référence ANR-10-LABX-72 (labex RESMED Religion et société en Méditerranée) et au titre du programme ANR SYRAB (Écrit et écriture dans la formation des identités en monde syro-orthodoxe et arabe, IIIe-VIIe siècles). Les deux journées de rencontre ont également été financées par l'université Paris Sorbonne, au titre du Fonds investissement recherche et de l'École Doctorale 1, par le Laboratoire Orient et Méditerranée (UMR 8167 du CNRS) et l'IRHT (UPR 841 du CNRS), ainsi que par un important financement de la Ville de Paris. Elles ont bénéficié comme les années précédentes de la généreuse mise à disposition par l'Institut protestant de théologie de Paris (IPT) de ses locaux dans le centre de Paris.

Nos remerciements vont à Muriel Debié et à Alain Desreumaux, qui ont participé aux traductions de l'anglais et ont prêté main-forte dans la relecture de certains textes.

La mise en pages a été réalisée par Emmanuelle Capet (UMR 8167).

Les textes syriaques ont été composés avec les polices de caractère MELTHO élaborées par Beth Mardutho, The Syriac Institute [www.bethmardutho.org].

Introduction

Françoise Briquel Chatonnet
CNRS, UMR Orient et Méditerranée

Après les tables rondes consacrées au monachisme, à la mystique et à l'hagiographie, qui ont formé un triptyque un peu austère, la Société d'études syriaques a souhaité consacrer sa dixième rencontre, et le dixième volume de la série, tous deux symboliquement importants, à un objet plus concret et spectaculaire, qui pouvait être plus illustré aussi. Il fut donc décidé que l'on parlerait des églises syriaques.

Cependant, la question qui se pose d'abord est celle de la pertinence du concept puisqu'il repose sur une définition linguistique. Si l'Ancien Testament en syriaque ou l'historiographie syriaque sont des objets clairement définis, il n'en va pas de même pour les églises comme cela ne l'était pas pour le monachisme par exemple. Comment définir une église comme syriaque en Syrie ?

Pourtant certains semblent y faire référence comme si c'était évident. Les historiens de la première architecture sacrée des chrétiens, surtout en Occident, semblent avoir parfois une idée claire de ce qui est une forme, ou une influence syriaque. Près de Toulon, à Six-Fours, la chapelle de Pépiole a été dite « syrienne » parce qu'elle a trois absides identiques (fig. 1). Plus marquant, l'église San Salvatore à Spoleto en Italie est définie comme d'influence syriaque à cause de l'avancée des absides latérales qui se retournent un peu derrière l'abside centrale. Construite aux IVe et Ve siècles, elle a été remaniée au VIIIe siècle, à l'époque où Spolète appartenait au royaume lombard et c'est aussi l'époque où des « Orientaux » sont venus à Rome et où on a même une série de papes syriens. La proposition n'a donc rien d'impossible, mais demanderait quand même à être précisée. Il faudrait surtout distinguer dans ces deux cas s'il s'agit d'une architecture syriaque ou syrienne, commune donc aux Églises de langue grecque et syriaque.

Il nous faut donc au préalable définir notre sujet : « les églises construites par des communautés ecclésiales de langue syriaque » d'où le

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 1-6.

Fig. 1 — Chapelle de Pépiole, Six-Fours, Var (cliché auteur).

titre finalement retenu pour le volume « Les églises en monde syriaque ». Il ne s'agit pourtant pas de poser une homogénéité du monde syriaque car cette définition regroupe des monuments d'une extrême diversité communautaire et géographique. D'une grande diversité théologique et historique aussi, dont il semble que cela pourrait avoir eu de l'influence aussi sur la conception du lieu de culte. Mais l'unité linguistique, avec tout le bagage culturel commun, se reflète-t-il dans l'ordonnancement des églises ?

La question que nous affrontons dans ce volume est donc celle-ci : la notion d'« église syriaque » est-elle pertinente ? Y a-t-il un modèle commun aux locuteurs de syriaque, répandu dans son schéma de base sur tout l'arc géographique et communautaire, et distinct des églises des communautés grecques, arménienne ou copte par exemple ? Un des chapitres sur la Syrie est consacré à ce point.

Une deuxième question en découle : à l'intérieur de cet ensemble, la nécessaire diversité est-elle surtout géographique ou liée au rattachement à telle ou telle Église ? Dans une même région, les églises appartenant à des communautés différentes suivent-elles le même modèle ? La notion

a à voir avec la question de l'identité. C'est pourquoi nous avons voulu couvrir le territoire d'expansion des Églises syriaques avec une série de monographies régionales, y compris dans les régions les plus lointaines des missions de l'Église d'Orient.

Ce qui rend les choses difficiles est la complexité des situations dans un endroit donné et la nécessité de prendre en compte la profondeur historique. Certains bâtiments ecclésiaux ont pu être construits par et pour une communauté autre que celle qui en a eu la jouissance ensuite ou qui l'utilise encore. Le Liban sur ce plan est un véritable laboratoire, mais peut-être aussi parce qu'on le sait plus ici qu'ailleurs.

En outre, il ne suffit pas qu'une église soit construite et utilisée par une communauté de langue syriaque pour être représentative du monde syriaque. Celle du monastère de Mar-Gabriel dans le Tur Abdin a été financée par l'empereur, et des artisans venus de la capitale y ont travaillé : la question d'un modèle spécifique se pose donc ici de manière toute particulière.

La même question a été également posée par M. Immerzel[1] : parti d'un projet sur la peinture en monde syro-orthodoxe, il a constaté que les peintures ne sont pas spécifiquement syro-orthodoxes mais aussi maronites et melkites et a choisi de mener une étude régionale, consacrée à la peinture murale des églises de Syrie et du Liban. Il montre notamment comment la diversité entre Deir es-Surian en Égypte, Mar-Behnam en Iraq et la Syrie, dans l'iconographie, rend difficile la définition d'un art visuel représentatif d'une identité syro-orthodoxe.

Cet ouvrage ne prétend pas répondre à toutes ces questions. L'archéologie des églises orientales en est encore au début de son histoire. Certes il y a déjà plus d'un siècle et demi que l'exploration des églises de Syrie centrale a été menée par de Vogüé[2] et plus d'un siècle que Butler et l'université de Princeton lui ont emboîté le pas[3]. Les pères Peña, Castellana et Fernandez ont produit depuis de très précieux inventaires qui forment un outil irremplaçable pour tous ceux qui travaillent sur le paysage du Massif calcaire et un enregistrement patrimonial exceptionnel[4]. Mais pour une véritable analyse de l'architecture des églises, fondée sur des monographies détaillées, presque tout reste à faire. Gertrude Bell a fourni la première

1. Immerzel 2009.
2. Vogüe 1865-1877.
3. Butler 1919 ; 1920 ; 1929.
4. Peña, Castellana & Fernandez 1980a ; 1980b ; 1983 ; 1987 ; 1990 ; 1999 ; 2003 ; Castellana & Fernández 2013.

approche des églises du Tur Abdin, complétée par Marlia Mango[5] tandis que Jules Leroy a fourni des études très pertinentes[6]. Mais là encore, les études monographiques sont à faire, qui permettraient une connaissance approfondie de cette architecture. Le travail archéologique sur cette époque commence à peine en Iraq, en dehors de al-Ḥira, des monuments ponctuels sont étudiés et fouillés en Asie centrale et tout reste à faire en Iran et en Inde.

Trop d'éléments manquent encore. Il faut encore des études monographiques, des fouilles, des synthèses partielles. Le but de ces journées est d'abord de montrer l'intérêt de cette question, de susciter ces recherches. À une époque où il s'agit d'un patrimoine menacé, tant par la négligence, des actes de malveillance, des guerres que des restaurations aussi enthousiastes qu'intempestives, il s'agit aussi d'attirer l'attention des responsables sur la nécessité de le protéger, de le décrire et enregistrer, de le faire connaître. Nous avons choisi volontairement de donner une place importante à la Syrie, au patrimoine chrétien d'une richesse exceptionnelle et directement menacé. Nous avons décidé aussi, dans cette perspective, de mettre des flashs sur quelques bâtiments qui ont fait l'objet d'études très récentes, en partie inédites : Hassaké, Saint-Jacques de Nisibe, Bazyan, Kilwa et sur la restauration de l'église du monastère de Rabban Hormizd.

Le site de Kilwa en Arabie et celui de Bazyan en Iraq présentent chacun une église monastique. De fait, il faut aussi poser la question du contexte et de la communauté qui utilisait les églises : communauté villageoise ou urbaine d'une église paroissiale, communauté de moines d'une église de couvent.

En effet, parler d'églises c'est bien sûr parler d'architecture, mais aussi de liturgie. Les églises ne sont pas seulement des bâtiments, elles sont le lieu de vie d'une communauté religieuse qui se vit comme un ensemble, le lieu où elle affirme son identité, où elle se met en scène. Les églises marquent le paysage, mais sont aussi le lieu de réalisation de la vie ensemble et la mise en forme visuelle d'une foi.

Le titre est donc prétentieux et cet ouvrage ne dira pas tout sur les églises syriaques. Mais si sa lecture a déjà réussi à susciter des questions, à montrer tout l'intérêt d'études archéologiques, architecturales et liturgiques à mener dans les différentes régions, notre tâche sera déjà remplie[7].

5. Bell & Mango 1982.

6. Leroy 1967 ; 1968.

7. Nous avons laissé à chaque auteur le choix du vocabulaire architectural qu'il souhaitait utiliser, mais nous avons unifié la transcription des termes syriaques (bêma, *qesṭrōmā*, etc.) dans les différents articles en suivant Gazzola 2006, p. 285-286,

Cet ouvrage est le dixième de la collection Études syriaques. Passer à des numéros de volumes à deux chiffres est une étape que nous aurions eu peine à imaginer, lors de la table ronde sur les inscriptions, en 2003. Sa parution montre que l'intuition était bonne et que cette bibliothèque d'études syriaques répondait à un besoin. La Société d'études syriaques poursuivra donc ses efforts pour l'enrichir dans les années qui viennent.

Bibliographie

Bell & Mango 1982 : Gertrude Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur ʿAbdin*, with an introduction and notes by M. M. Mango, London.

Butler 1919 : Howard Crosby Butler, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 2, Architecture. Section A, Southern Syria*, Leiden.

Butler 1920 : Howard Crosby Butler, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 2, Architecture. Section B, Northern Syria*, Leiden.

Butler 1929 : Howard Crosby Butler, *Early Churches in Syria : Fourth to Seventh Centuries*, édité et complété par E. B. Smith, Princeton (Princeton monographs in art and archaeology).

Castellana & Fernández 2013 : Pasquale Castellana & Romualdo Fernández, *Chiese siriane del IV secolo*, Milano, Edizioni Terra Santa.

Gazzola 2006 : Isaia-Claudio Gazzola, « Lexique des termes liturgiques », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 285-295.

Immerzel 2009 : Mat Immerzel, *Identity Puzzles : Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Leuven-Paris-Walpole MA, Peeters (Orientalia Lovaniensia Analecta 184).

Leroy 1967 : Jules Leroy, « Recherches archéologiques sur les églises du Tur ʿAbdin », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 111e année, p. 324-333.

Leroy 1968 : Jules Leroy, « L'état présent des monuments chrétiens du Sud-Est de la Turquie (Tur ʿAbdin et environs) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 112e année, p. 478-493.

Peña, Castellana & Fernandez 1980a : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Les stylites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 16).

Peña, Castellana & Fernandez 1980b : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Les reclus syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 23).

Peña, Castellana & Fernandez 1983 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Les cénobites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 28).

tout en le rectifiant cependant ponctuellement. On trouvera en fin de volume un index qui permettra de mettre en regard les différents termes recouvrant les mêmes réalités et donc de les confronter à travers les lieux et les temps.

Peña, Castellana & Fernandez 1987 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel Baricha*, Milano, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 33).

Peña, Castellana & Fernandez 1990 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel El-Aʿla*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 31).

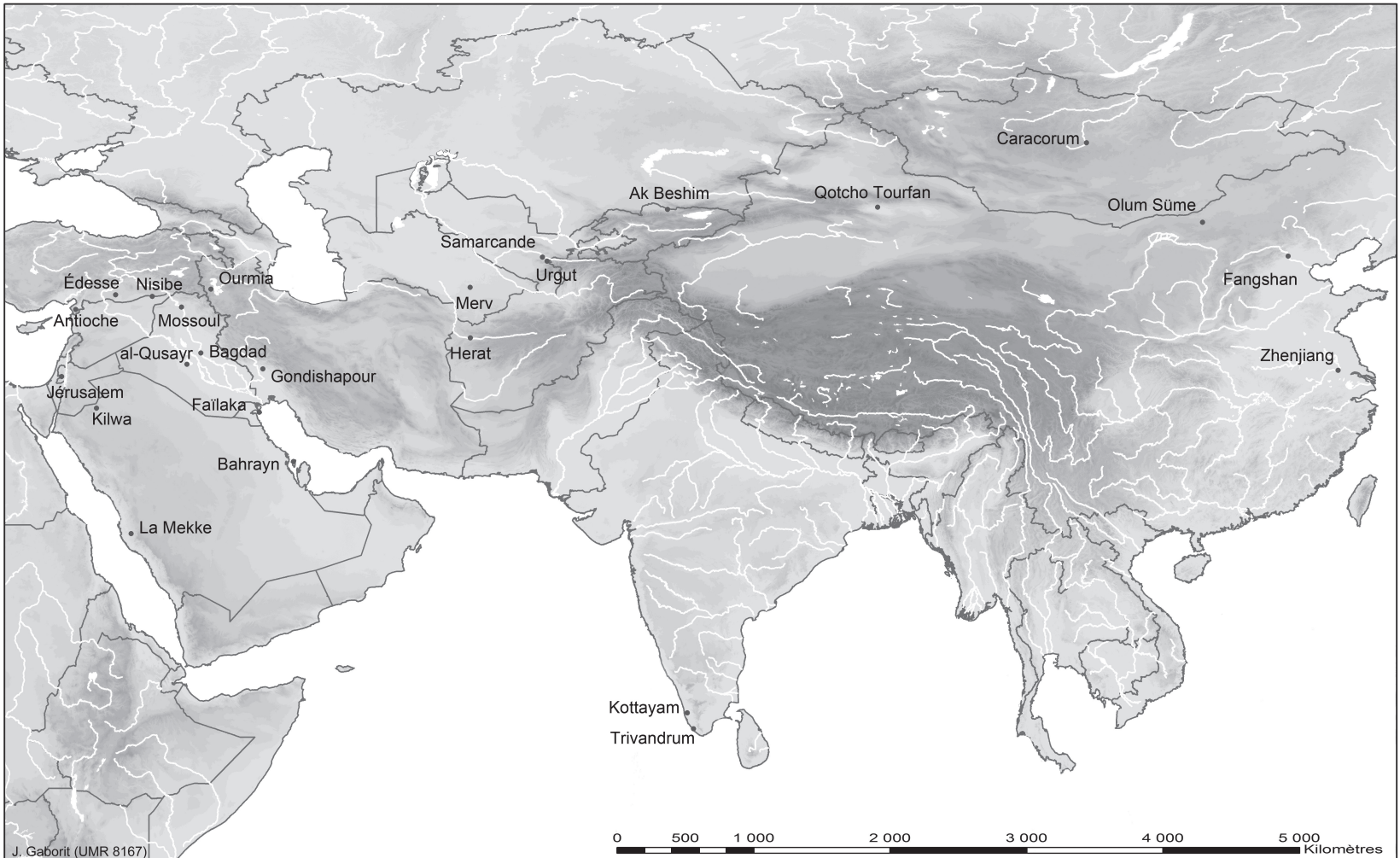
Peña, Castellana & Fernandez 1999 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel Wastani*, Milano, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 36).

Peña, Castellana & Fernandez 2003 Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel Doueili*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 43).

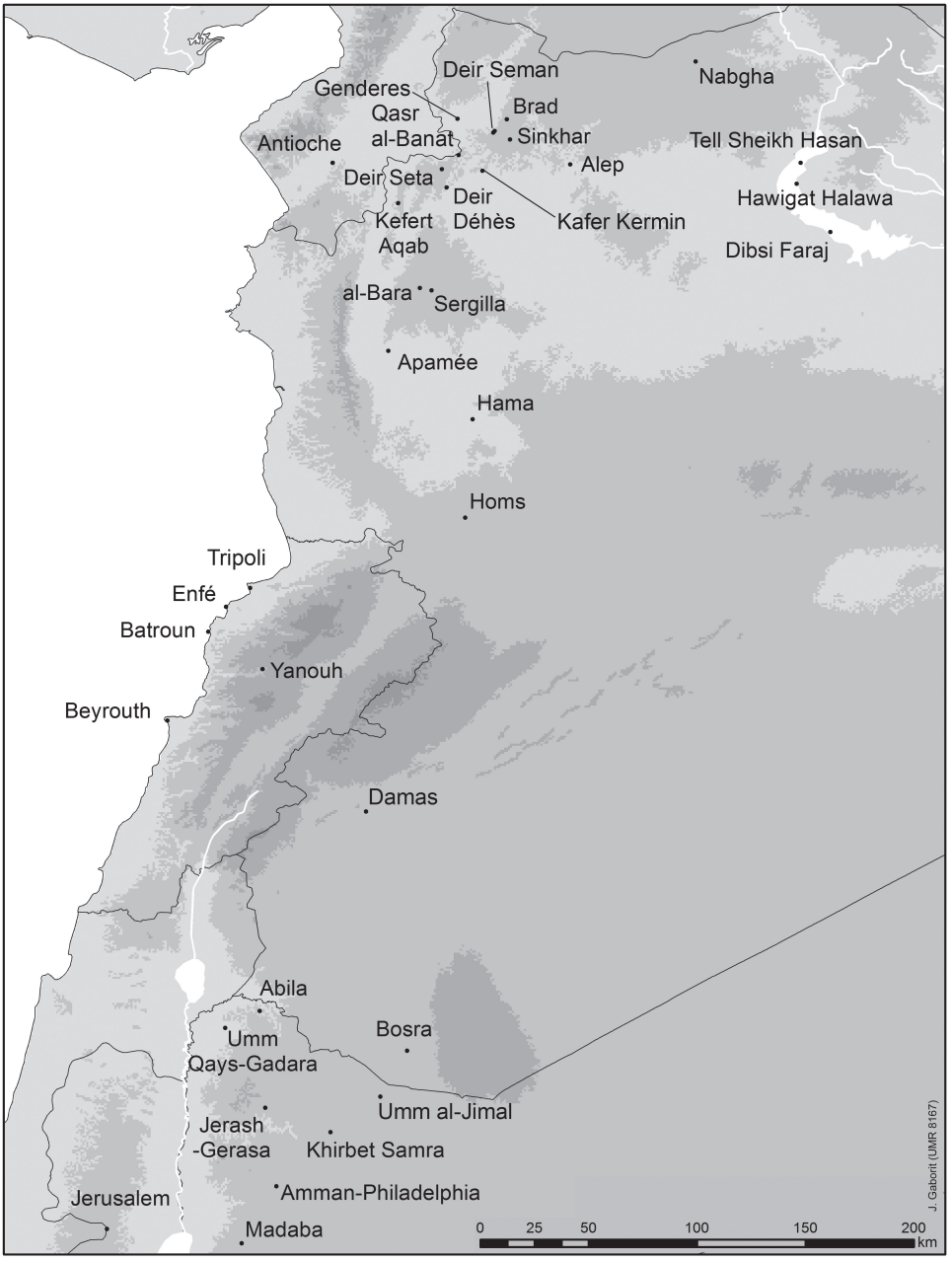
Vogüe 1865-1877 : Melchior de Vogüe, *Syrie Centrale : architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, 2 vol., Paris, Baudry.

Abréviations bibliographiques utilisées dans cet ouvrage

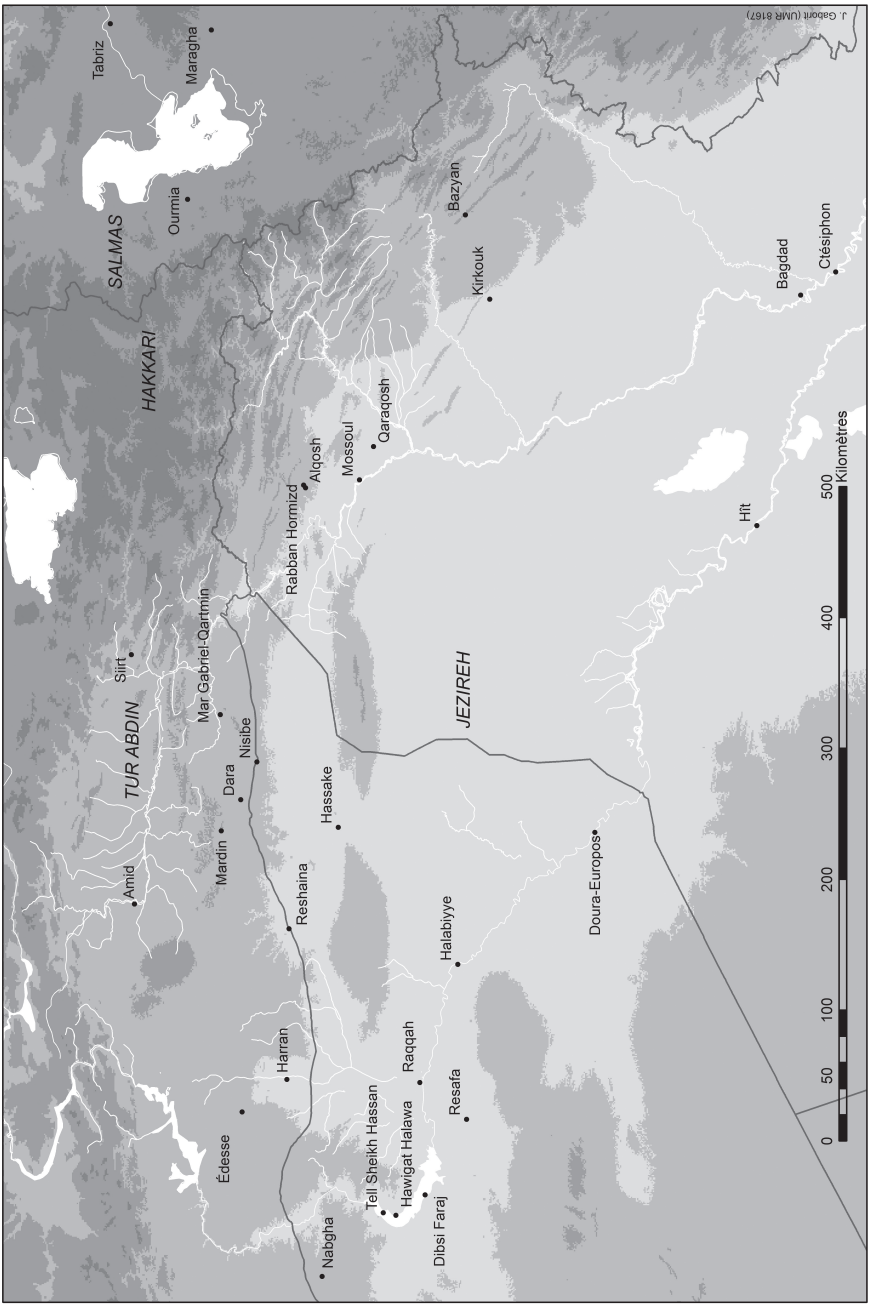
BAH : Bibliothèque archéologique et historique.
CSCO : Corpus scriptorum christianorum orientalium.
PO : Patrologia Orientalis.
SC : Sources chrétiennes.



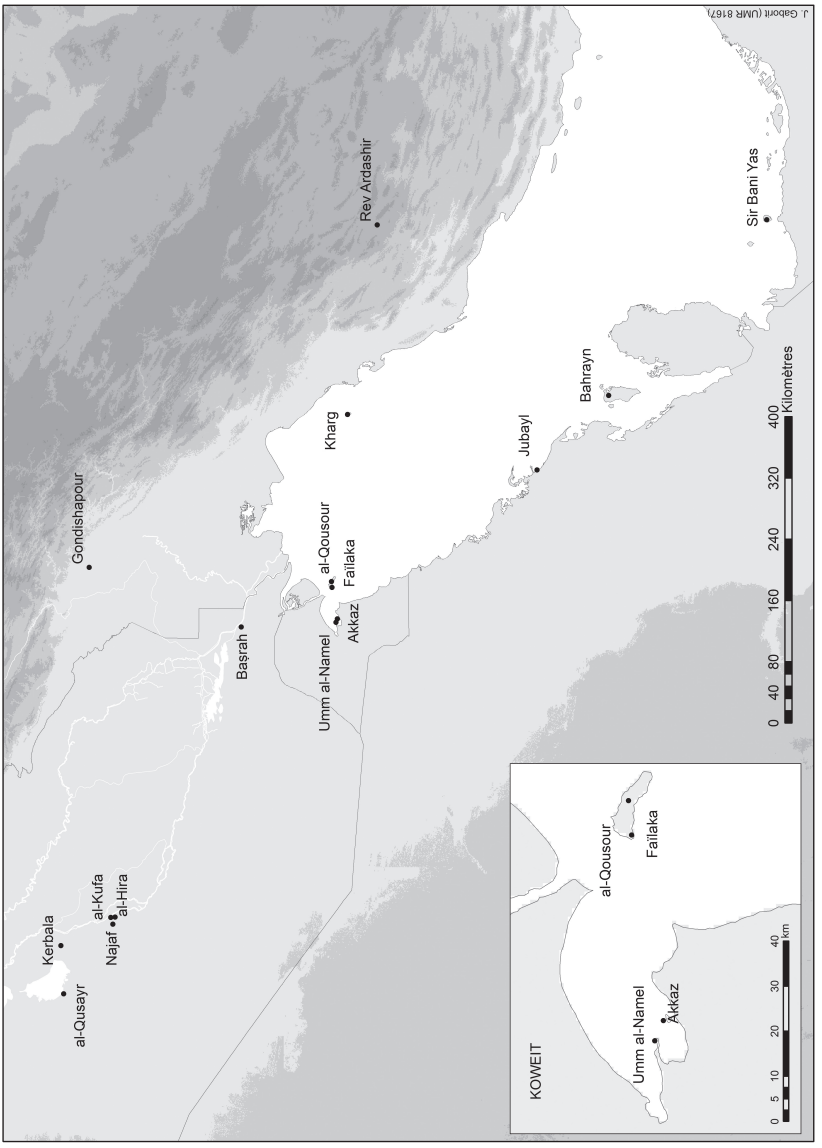
Le monde syriaque.



Syrie et Liban.



Mésopotamie.



Ces cartes ont été dessinées par Justine Gaborit grâce à un financement par le programme de l'ANR SYRAB « Écrit et écriture dans la formation des identités en monde syriaque et arabe IIIe-VIIe siècles » (Projet ANR-NT 09_479483).

On trouvera aussi à l'intérieur de l'ouvrage des cartes de la Syrie (p. 42), du Massif calcaire (p. 44), du comté de Tripoli (p. 170), de la Jordanie (p. 201), de la péninsule Arabique (p. 226), du Tur Abdin (p. 270), du Hakkari et de la région d'Ourmia (p. 422) et du Kérala (p. 468).

Les églises dans les textes*

Françoise Briquel Chatonnet
CNRS, UMR Orient et Méditerranée

La littérature syriaque n'est pas d'une grande aide pour une étude sur l'architecture des églises syriaques. Elle ne connaît pas de Vitruve[1] ou de Pausanias. Ce n'est que de façon éparse ou incidente que l'on a mention de bâtiments, qui sont de plus très rarement et brièvement décrits : il est question le plus souvent de la construction, ou de la destruction d'églises, par exemple par un tremblement de terre dont les chroniques rapportent maints exemples, sans toutefois s'attarder aucunement à une description du bâtiment lui-même[2]. Plus d'allusions sont faites à leur fonction liturgique ou à leur valeur symbolique comme type du monde céleste.

Pourtant les églises sont bien au centre de la vie des auteurs qui ont écrit en syriaque : elles sont d'abord le lieu de la liturgie et donc de la rencontre avec le divin et de l'accomplissement des rites du salut, qui donne pour eux sens à toute vie humaine ; mais elles représentent aussi le lieu de rassemblement et donc d'identification de la communauté, le lieu justement où les chrétiens se font communauté.

Il faut en effet rappeler que les chrétiens de langue syriaque ne se sont presque jamais identifiés avec un royaume ou une structure politique. Dans l'Empire sassanide, ils sont face à un État qui se proclame mazdéen. Du côté byzantin, la communauté syriaque s'affirme très tôt, suite aux controverses christologiques, majoritairement miaphysite, et donc en résistance contre la politique impériale. La conquête arabo-musulmane soumet tous les chrétiens syriaques à un pouvoir musulman, et à un environnement qui finit par devenir majoritairement musulman. De ce fait, ils ne disposent

* Je remercie très vivement Muriel Debié qui a relu ce texte et m'a fait de précieuses suggestions.

1. Vitruve, *De architectura*.
2. On peut citer par exemple la *Chronique de Zuqnin* IV, 9 (Chabot p. 9) ; IV, 25 (Chabot p. 23), 31 (p. 29).

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 11-40.

pas d'organisation ou de structure, et donc d'édifice, à nature politique ou culturelle, dans lequel ils pourraient se trouver représentés comme groupe. C'est tout naturellement dans l'église qu'ils peuvent affirmer leur existence en tant que communauté.

Cette étude n'a pas la prétention de faire une synthèse exhaustive sur ce qu'on trouve dans la littérature syriaque concernant les églises, qui dépasserait largement le cadre imparti. Il n'a pas non plus pour objet d'opposer les textes aux approches archéologiques : les études régionales que l'on trouvera ci-dessous se nourrissent également des œuvres des auteurs syriaques. François Cassingena-Trévedy de son côté présente un regard théologique sur cette question[3]. Mon propos est d'étudier la vision à la fois historique et descriptive, à partir de quelques textes narratifs, vies de saints et chroniques et aussi de quelques textes liturgiques. Il faut cependant se souvenir que chaque texte informe toujours sur un lieu donné, une époque, une communauté. Il est donc dangereux d'extrapoler à partir de ces témoignages épars et on verra que certaines indications, contradictoires, mettent bien en relief cette diversité.

Un paysage chrétien

La mention des églises a pour première fonction, dans les histoires et les récits, de dessiner un paysage chrétien.

Le plus ancien texte historique mentionnant une église syriaque se trouve probablement dans la chronique d'Édesse : c'est le passage relatant l'inondation d'Édesse en 200 de notre ère, dont on admet généralement qu'il provient des archives de la ville[4]. Parmi les bâtiments détruits lors de la catastrophe, est mentionné « le sanctuaire de l'église des chrétiens ». Le mot employé est ici *hayklā*, « temple, sanctuaire », puis *ʿidtā*, qui est l'équivalent du grec *ecclésia*. Si la mention de cette église a beaucoup intéressé, comme témoignage particulièrement ancien d'un lieu de culte dont l'existence est officielle, elle n'est pas sans poser problème : elle s'explique bien dans un contexte où l'on imaginait que la christianisation d'Édesse ou au moins de son roi, était acquise dès cette époque, sinon même à l'époque apostolique[5]. Mais les documents conservés, notamment épigraphiques[6] ou iconographiques[7], montrent que l'élite du royaume

3. *Infra*, p. 521-539.
4. *Chronique d'Édesse*, texte p. 2, version p. 3.
5. Comme voudrait le montrer la *Doctrine d'Addaï*.
6. Drijvers & Healey 1999.
7. Voir par exemple la mosaïque de Marallaha (Balty & Briquel Chatonnet 2000).

pratiquait encore au milieu du IIIe siècle des cultes traditionnels. On voit mal dès lors comment le récit officiel de la catastrophe consigné dans les archives de la cité aurait pu enregistrer la destruction de l'église des chrétiens, quand elles ne font pas d'allusion aux temples, mais évoquent seulement le palais royal. On se souviendra aussi qu'à la chute de Doura Europos devant l'armée sassanide en 256, un lieu de culte chrétien a été enfoui dans les travaux préparatoires au siège et donc préservé, mais qu'il s'agissait bien encore de la maison d'un particulier, aménagée pour cette fonction, où le culte, et particulièrement les baptêmes, étaient pratiqués dans la sphère privée[8]. La mention de l'église lors de l'inondation est probablement une interpolation ultérieure[9] dont l'insertion visait à prouver l'ancienneté de la christianisation d'Édesse[10]. On sait par ailleurs que la plus ancienne église construite à Édesse est probablement celle qui fut plus tard dédiée à mar Thomas l'apôtre[11].

Mais la mention n'est pas anodine, elle repose sur la conviction qu'il est nécessaire pour des chrétiens de disposer d'une église, selon la conception des écrivains des siècles ultérieurs. Une communauté chrétienne ne peut se concevoir sans célébration eucharistique, et celle-ci sans église. On en voit une illustration remarquable dans les constructions d'églises attribuées à l'époque apostolique dans les Actes apocryphes des différents apôtres, qui supposent déjà que les pays sont « couverts d'un blanc manteau d'églises ». La *Doctrine d'Addaï* évoque bien sûr une église construite par Addaï à Édesse, avec la bénédiction du roi[12]. Les Actes de mar Mari montrent Addaï

8. Kraeling 1967.

9. Reste ce mot *hayklā*. Dans la littérature postérieure, il désigne généralement la nef de l'église. On le trouve cependant parfois pour désigner l'ensemble du bâtiment : voir par exemple les notices 51 et 52 du *Livre de la Chasteté* d'Išoʿdnaḥ de Baṣrah, consacrées à Rabban Gabruna et à Habib de Qardu (Chabot, texte p. 33 ; version p. 252-253) et aux *hayklā* remarquables qu'ils avaient bâtis. Chabot traduit « temple ». Mais il s'agit bien d'une église. Voir également, par exemple, saint Jacques, évêque du couvent de Psīltā, qui est enterré dans le *hayklā* qu'il a construit (Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux*, éd. Brooks, III, p. 272). Dans la chronique d'Édesse, il s'agit probablement d'employer un mot ancien (qui vient du sumérien E-GAL « la grande maison », employé aussi bien pour le palais que le temple, par l'intermédiaire de l'akkadien *ekallu* et probablement de l'hébreu biblique *haïkal* qui désigne le temple de Jérusalem) et non réservé aux églises afin de montrer qu'on se situe justement avant que les églises proprement dites existent.

10. Ross 2001, p. 108. Drijvers 1980, p. 14, considère également comme apocryphe la tradition de la conversion d'Abgar VIII, qui régnait à cette époque.

11. *Chronique 1234* : Chabot, I, p. 180 (texte) ; p. 141 (version).

12. *Doctrine d'Addaï*, § 64 : « [Le roi Abgar dit à l'apôtre Addaï :] "Alors, partout où tu veux, construis une église, lieu de réunion de ceux qui ont cru et de ceux qui

construisant la première église à Édesse, puis à sa suite, son disciple Mari érigeant des églises à travers toute la Mésopotamie, dès qu'il a pu opérer des conversions et fonder une première communauté ; il en bâtit ainsi à Nisibe, à Arzon, à Šahqert dans le Beth Garmaï, puis construit 365 églises et monastères, nombre combien symbolique, en amont de Séleucie-Ctésiphon[13]. À l'époque de rédaction de tels textes, il paraissait impensable qu'il puisse exister une communauté sans église et qu'une évangélisation ne soit pas accompagnée par l'érection de lieux pour la célébration du culte dominical[14]. Si la construction de sept églises à Thomas au Kérala est une tradition bien affirmée[15], c'est parce qu'elle relève de la même conception qui affirme *a posteriori* qu'il a été nécessaire dès l'origine, pour chaque communauté, de disposer de tels lieux de culte.

Si donc on est obligé de supposer l'existence d'églises dès les temps apostoliques, il faut aussi imaginer des substituts quand elles sont fermées en période de persécution. C'est ainsi qu'il est parfois question d'églises domestiques, plus proches de ce qu'on peut imaginer pour les premiers siècles de l'Église, dans la continuité des communautés évoquées par les Actes des Apôtres. Un exemple intéressant se trouve dans une des *Vies de saints orientaux* composées par Jean d'Éphèse, celle de Marie et Euphémie[16]. Lors d'un épisode de persécution, Euphémie recueille des moines chassés des couvents que les autorités ont fermés, elle loue des pièces pour les recevoir et en aménage une, de grande taille, dont elle fait, nous dit le texte, une « chapelle de martyrs » un *beth sahdē*, où elle dispose tout ce qui est nécessaire pour accomplir le *qurbōnō*, l'eucharistie. On a ici un substitut d'église conventuelle, y compris dans son aménagement intérieur, un usage qui se maintient au-delà de la période des persécutions ainsi que le montre la vie des deux frères Élie et Théodore, des marchands qui s'organisent une vie d'ascèse et de partage avec les pauvres à l'intérieur de

croiront en tes paroles. Célèbre en toute confiance tes offices, comme ton maître te l'a ordonné" » ; § 65 : « Lorsqu'Addaï eut construit une église, ils y apportèrent les oblations et des offrandes, eux et les gens de la ville. Et, là, ils célébraient l'office tous les jours de leurs vies » (trad. A. Desreumaux).

13. *Actes de Mari*, *passim* (Jullien & Jullien).

14. On peut noter *a contrario* que dans les *Actes de Thomas*, dont on admet la rédaction ancienne, dès le début du IIIe siècle (Poirier 1997, p. 1323), il n'est pas question de construction d'église par l'apôtre, si ce n'est celle qu'il construit « dans le ciel » par ses distributions aux pauvres. C'est sans doute un indice supplémentaire à ajouter au dossier de l'antiquité de ce texte.

15. Voir J. Thekeparampil, T. Koonammakkal & A. Desreumaux, *infra* p. 467-490.

16. *Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, I, p. 177-178.

leur propre demeure, où ils ont aménagé un *beth sahdē*[17]. Notons que dans ces deux textes, l'église se confond avec le martyrion, qui n'est pas encore conçu comme un espace particulier à l'intérieur de l'édifice ecclésial[18]. Ceci rejoint la constatation faite par Alain Desreumaux à propos des plus anciennes inscriptions : l'expression *beth sahdē* est sans doute l'une des plus anciennes désignations de l'église dans le monde syriaque[19].

Les églises marquent aussi le paysage. L'arrivée du christianisme est inscrite à la vue de tous par la présence des églises. Ainsi, dans l'histoire des Sept Dormants d'Éphèse, telle qu'elle est relatée par Jacques de Saroug, ce qui frappe le plus le jeune Yamlīkā, lorsqu'il pénètre dans Éphèse, après un « sommeil » qui a duré plus de cent ans entre la persécution de Dèce et le règne de Théodose, est le fait d'être amené dans une église :

> « La nouvelle parvint à l'évêque dans la sainte église *(ʿidat qudšā)* et il l'envoya chercher par leur intermédiaire en toute hâte ; l'interrogeant pour savoir la vérité : "Dis-moi, enfant, qui es-tu et quel est ton pays ?" Le jeune garçon crut que c'était le roi païen qui l'avait envoyé chercher et qu'on l'avait fait pénétrer dans le palais pour l'y flageller. Il ne savait pas en effet que le Seigneur Christ était avec lui, ni qu'on l'avait fait entrer dans une église pour qu'il y soit glorifié ; en effet, l'enfant n'avait jamais vu d'église *(hayklā).* »[20]

Outre le signe de la croix maintenant dressé sur la porte de la ville, l'existence de cette église est un signe éclatant que le contexte a changé, que l'on est passé d'un monde païen à un monde chrétien.

C'est bien sûr également le cas en Orient : lors de l'invasion de Shapur, d'après le récit de l'*Histoire syro-orientale* (chronique de Séert), les déportations opérées multiplient les chrétiens dans l'Empire perse. Le roi leur construit les villes de Gondishapur et Marw Ḥabor, où les chrétiens bâtissent des églises, marquant ainsi de leur empreinte la topographie des villes :

> « Les Chrétiens se répandirent dans tout le pays et devinrent très nombreux en Orient. À Yarânshahr, siège épiscopal des évêques de Perse, ils bâtirent deux églises : l'une appelée église des Romains, l'autre des Karamaniens ; on y célébrait les offices en grec et en syriaque. »[21]

17. *Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, II, p. 583.
18. C'est également le cas dans l'histoire de Siméon et Serge par Jean d'Éphèse (*Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, I, p. 91).
19. *Infra* p. 517.
20. Jacques de Saroug, *Mimro sur les enfants d'Éphèse* : éd. Guidi, p. 367.
21. *Histoire syro-orientale* (*Chronique de Séert*) (PO 4, 3, p. 222). Sur cette chronique, et ses rapports avec l'historiographie syriaque, voir Debié, sous presse. Sur les différents groupes de chrétiens dans l'Empire perse, voir Jullien & Jullien 2002.

Les églises sont ainsi conçues comme la marque du paysage chrétien, leur construction le signe de la paix, la marque du bon gouvernant chrétien, de la sainteté d'un prêtre et d'un évêque, de la générosité des donateurs.

Inversement, la destruction des églises est le symbole de la persécution. Je cite encore l'*Histoire syro-orientale* :

> « À la mort de l'empereur Constantin, le maudit Sapor ne dissimula plus ses mauvaises dispositions. Dans la trente-et-unième année de son règne, tandis que les enfants de Constantin étaient encore tout jeunes, il attaqua les Chrétiens, détruisit les églises et se dirigea vers Nisibe. »[22]

Mais Shapur est attaqué et vaincu par Julien.

> « Julien mort, Jovien lui succéda, Sapor fit cesser la persécution et permit de construire des églises. »

L'avènement de Jovien et la défaite du paganisme sont également célébrés par Éphrem en ces termes :

> « Qu'en tes jours la terre soit en paix car ton regard est pacifique
> par toi que les églises soient construites et décorées de parures
> qu'elles soient livres ouverts et tables apprêtées
> que leurs ministres resplendissent, qu'ils fassent monter la louange
> tels des prémices au Maître de la paix. Béni qui ressuscite nos églises. »[23]

Les églises remplacent explicitement les anciens lieux de culte. On en a un exemple dans l'histoire de mar Qardagh, fraîchement converti : « De retour de la guerre, il détruisit les pyrées et édifia des églises à leur place. »[24] Le néophyte a le souci de substituer précisément l'empreinte du christianisme à celle du mazdéisme. Siméon et Serge, après avoir brûlé la synagogue dans un village près d'Amid, nettoient le sol et en trois jours construisent un petit martyrion à sa place « et la synagogue est restée pour toujours un martyrion »[25]. Dans un mouvement inverse, en Arabie du Sud, lors de la persécution lancée par le roi juif Yusuf contre les chrétiens, le souverain s'attaque systématiquement aux églises. À Ẓafar, selon la première lettre de Siméon, après avoir tué les Éthiopiens, il transforme l'église en synagogue. À Najran, il met le feu à l'église, brûlant du même coup les ossements de

22. PO 4, 3, p. 288.

23. Éphrem, *Chant de Nisibe* 21, str. 19 (éd. Beck, I, p. 58 ; trad. Féghali & Navarre p. 77).

24. PO 5, 2, p. 227. Sur ce saint, voir Walker 2006. Pour d'autres cas dans l'Empire perse, voir Van Rompay 1995, qui cite les cas de Abda, Haššu et Narsaï. Mais le temple du feu détruit par Narsaï était une ancienne église…

25. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, I, p. 91-92.

l'ancien évêque, les prêtres, diacres, fils et filles du pacte et tous ceux qui s'y trouvaient[26]. La conclusion du scribe, qui mentionne la victoire des Éthiopiens, ajoute que le roi fit construire une église et un martyrion qui marquent dans le paysage le retour d'une domination chrétienne[27].

Les églises sont le cadre d'un monde chrétien, elles forment les repères topographiques d'un paysage christianisé. La chronique du Pseudo-Josué[28], à propos du siège d'Édesse en 814 de l'ère des Grecs soit 502-503 de l'ère chrétienne, par l'empereur perse Kawad dont l'armée venait de l'Euphrate, précise que son camp s'étend depuis le martyrion de Mar-Cosmas-et-Mar-Damien, que les assaillants campent sur les jardins et à l'église de Mar-Serge et dans le village de Bekin jusqu'à l'église des Confesseurs, juste hors les murs d'Édesse. On trouve même dans des chroniques, à propos de telle ou telle ville, des listes des églises et bâtiments religieux : la chronique *ad annum 1234* énumère ainsi les églises d'Édesse, avec une courte notice sur l'histoire de chacune[29] : Saint-Thomas-l'apôtre, la plus ancienne, au sud-ouest de la ville ; une église des Douze Apôtres dans le quartier est ; l'église Saint-Serge près de la porte orientale ; Saint-Étienne au centre de la ville ; deux églises Saint-Théodore, l'une dans la citadelle haute de la ville, l'autre à l'extérieur dans la montagne occidentale, près de la route de Saroug ; deux églises dédiées aux martyrs d'Édesse, Guria, Shemona et Ḥabib, l'une aussi dans la montagne occidentale, dans un couvent, l'autre à la porte septentrionale de la ville ; une église dédiée à saint Cyriaque au nord-est de celle des martyrs ; une église Saint-Jacques-le-martyr dans la campagne ; une église dédiée à saint Côme à l'extérieur des murs au sud et une église à saint Damien au sommet d'une colline près de la ville. Le texte parle ensuite des monastères avant d'en revenir à la description de Sainte-Sophie, l'église la plus grande et la plus ornée de la ville et il finit en évoquant deux églises dédiées à la Vierge et une à saint Michel. C'est tout le paysage d'Édesse qui est ainsi mis en scène à travers ses sanctuaires à la veille de l'avènement de l'empereur Marcien en 763 de l'ère des Grecs, soit 452-451 de l'ère chrétienne.

26. Siméon de Beth Arsham, *Première lettre sur les chrétiens de Najrân*, éd. Guidi, p. 502-503. Le nom de la ville de Ẓafar n'est pas dans cette lettre mais dans la seconde, éditée par Shahîd.

27. *Ibid.*, p. 515. Sur ce texte par rapport à l'ensemble du dossier, voir Beaucamp, Briquel Chatonnet & Robin 1999-2000 et sur les différentes versions de cette lettre, les contributions de F. Briquel Chatonnet et D. Taylor dans Beaucamp, Briquel Chatonnet & Robin 2010.

28. Pseudo-Josué, texte Chabot p. 288 ; trad. Trombley p. 77.

29. *Chronique 1234*, ch. 43 : I, p. 179-183 (texte) ; p. 141-144 (version).

Les églises au centre de la vie

Les églises sont le lieu du culte et donc le cœur de la vie, qui ne peut exister sans église. Jean d'Éphèse, dans la Vie de Syméon le Montagnard[30], relate comment le saint rencontre des bergers vivant loin dans la montagne, à trop grande distance d'une église pour la fréquenter régulièrement : ils n'y vont que pour faire célébrer les baptêmes. Il n'y a dans les environs qu'une petite église abandonnée et pleine de poussière, que nul ne fréquente plus. Ces bergers se disent eux-mêmes chrétiens, et sont outrés qu'on puisse le mettre en doute, mais Syméon leur refuse ce qualificatif : « ils sont [...] comme s'ils n'étaient pas chrétiens ». Syméon nettoie l'église et la remet en service, y refonde une pratique régulière et recrée ainsi une vie chrétienne.

Celle-ci implique de fait que chacun puisse fréquenter une église pas trop loin de chez lui. C'est pour cela que Aḥudemmeh fonde une église au nom de saint Serge dans le Beth Arabayē, pour que les gens de la région n'aient pas besoin de faire le pèlerinage à Reṣafa[31] :

> « [Le saint] alla bâtir une grande et belle maison en pierre de taille au milieu du Beth Arabayē, dans un lieu appelé ʿAinqenoyē ; il y plaça un autel et des saints martyrs et il appela cette maison du nom de saint Mar Sergîs, l'illustre martyr, parce que ces peuples arabes aimaient beaucoup son nom et y avaient recours plus que tous les autres hommes. Le saint s'efforça, par cette maison qu'il avait bâtie au nom de mar Sergîs, de les détacher de la maison de mar Sergîs de Beth Resafa de l'autre côté de l'Euphrate, parce qu'elle était loin d'eux. Autant qu'il le put, il la fit semblable à l'autre, afin que sa vision les empêchât d'aller à celle-ci. »

C'est tout naturellement dans ou autour de l'église que s'organisent les actes de charité. Saint Alexis passe ses journées dans l'église, à Édesse, et il mendie juste de quoi survivre, partageant le surplus avec les autres mendiants. La nuit il dort avec les autres pauvres auprès d'une colonne, dans la cour de l'église, où le gardien de l'église, le *paramonios*, durant ses rondes, surprend souvent le saint en prière, les bras en croix, au milieu de la nuit. Cette cour probablement à portique sert donc d'asile de nuit aux plus démunis et le gardien y joue une fonction d'accueil : quand Alexis

30. *Vies des saints orientaux*, éd. Brooks (PO 17, 1), p. 229-247. Cet épisode est longuement commenté dans Flusin 2010.

31. *Histoire d'Aḥudemmeh*, éd. Nau, p. 29. Je change un peu la traduction.

tombe malade et git entre les colonnes, le gardien le cherche, s'occupe de lui et l'emmène à l'hôpital[32].

En temps de famine, c'est autour des églises que s'organisent les secours. Lorsque les habitants de la chora, réfugiés à Édesse suite aux désastres climatiques (année 812 des Grecs, 500-501 de l'ère chrétienne), tombent malades de famine malgré l'aide apportée, deux prêtres qui sont les économes de l'église centrale d'Édesse, aménagent un hôpital dans le bâtiment. Le bain sous l'église des Apôtres, près de la porte de la ville, est également plein de malades. Et quand le cimetière de l'église est trop plein pour accueillir tous ceux qui meurent en grand nombre, on réutilise de vieilles tombes autour de l'église de Mar-Qona[33].

C'est également la vie collective, officielle et les fêtes de la communauté qui ont pour cadre les églises. C'est toujours le Pseudo-Josué[34] qui relate les réjouissances à l'annonce de l'édit d'Anastase libérant les commerçants des taxes qu'ils payaient. Une cérémonie a lieu à Édesse, dans le martyrion *(beth sahdē)* de Mar-Serge-et-Mar-Simon, où les habitants, vêtus de blanc, se sont rendus en procession avec des cierges allumés et des encensoirs, en chantant des hymnes. Et la fête se poursuit pendant une semaine à l'intérieur de la cité : tous les commerçants s'assemblent pour s'asseoir et prendre du bon temps, se baignant et se reposant dans la cour de la « Grande Église »[35] et dans tous les portiques de la ville. Pour l'année 808 AG = 496/497 AD[36], le même auteur rapporte que le gouverneur d'Édesse, Alexandre, se tenait chaque vendredi dans le martyrion de Jean-Baptiste-et-Addaï où il rendait la justice gratuitement et où on lui soumettait des cas qui remontaient à plus de cinquante ans.

Les églises sont enfin des lieux de mémoire, au sens où on y conservait des archives de la communauté. Comme capitale d'un royaume puis d'une province, Édesse avait des archives civiles, d'où sortent sans doute les détails du récit de l'inondation, déjà évoqué, narré dans la chronique. Mais il existait aussi des archives ecclésiastiques, qui enregistraient la liste des évêques et les principaux événements qui marquaient l'histoire de la communauté[37]. Chaque église paroissiale tenait le registre des baptêmes,

32. *Vie de saint Alexis*, trad. Amiaud p. 5-7. Voir Drijvers 1981. Sur la Vie de saint Alexis comme double de celle du Christ, Drijvers 1982.

33. Pseudo-Josué, texte Chabot p. 267-269, traduction Trombley § 42-43, p. 42-44.

34. Année 809 de l'ère des Grecs : Pseudo-Josué, texte Chabot p. 258, traduction Trombley § 31, p. 30-31.

35. Probablement Sainte-Sophie.

36. Pseudo-Josué, texte Chabot p. 256, traduction Trombley § 29, p. 27.

37. Debié 1999-2000, spécialement p. 411-412.

des ordinations, souvent dans les marges et les pages de garde d'un manuscrit liturgique, où était copié le rituel correspondant[38].

Construire une église implique de lui assigner des biens, pour lui conférer les ressources nécessaires à son fonctionnement, comme le montre le récit de nombreuses fondations pieuses ; parmi d'autres, on peut mentionner celle que fait saint Baršaba :

> « Puis il y [à Merw] construisit plusieurs églises et leur assigna des fonds, des vignes et d'autres biens. »[39]

Les églises entrent ainsi dans un circuit économique. La vie de Siméon des Olives le montre acquérant des terres en grand nombre et les plantant d'oliviers ce qui permet d'assurer l'éclairage des églises et des monastères de tout le Tur Abdin[40]. Les églises peuvent ainsi posséder des domaines et même des villages, comme Dara que l'empereur Anastase achète à l'évêque Thomas d'Amid pour y bâtir une ville de garnison et de refuge sur la frontière. Il libère par la même opération les habitants qui devaient donc avoir auparavant un statut de dépendants vis-à-vis de l'église[41]. La chronique du Pseudo-Josué relate, à propos de l'année 816 des Grecs (504-505 de l'ère chrétienne), une période de calme qui permet aux autorités de reconstruire Édesse, ses remparts et ses bâtiments publics. À ce propos, l'auteur précise que le gouverneur s'empara de l'huile qui était destinée aux martyria et aux églises, pour la somme de six mille huit cents *xestai*, afin d'illuminer les colonnades de la ville. Au vu des protestations, il offre cependant deux cents *xestai* à chaque martyrion, pour bien montrer qu'il ne s'en désintéresse pas[42]. Les églises ne marquent donc pas seulement le paysage, mais toute la vie sociale.

Mentions et récits de construction

Les Vies des saints, ou les notices qui leur sont consacrées, évoquent fréquemment le fait qu'ils ont construit une ou plusieurs églises et les missionnaires en bâtissent partout où ils s'arrêtent. Ce leur est un titre

38. Des exemples se trouvent dans les manuscrits du fonds Rahmani, dans la bibliothèque du patriarcat syro-catholique à Charfet, au Liban. Voir par exemple les mss 66, 72 et 109 pour des listes d'ordinations diaconales et presbytérales.

39. *Histoire syro-orientale* (*Chronique de Séert*) XL (PO 5, 2, p. 256).

40. *Vie de Siméon des Olives*, § 13 (je la cite ici suivant la numérotation qui se trouve dans la traduction provisoire de Jack Tannous).

41. Pseudo-Zacharie, livre 7 chapitre 6 ; trad. Phénix & Horn, p. 248-249.

42. Pseudo-Josué, Chabot texte p. 308, trad. Trombley § 87, p. 107.

de gloire, comme l'attraction de nombreux disciples, ou la fondation d'un monastère[43] ou d'une école. Dans le *Livre de la Chasteté*, il est fait notamment mention de Titus, qui bâtit une belle église à Ḥadita, dont il était l'évêque[44], ou Cyriacus, évêque de Balad, qui bâtit sa cathédrale (*ʿidtā d-kursis)*[45]. Mêmes mentions dans le monde syro-occidental : la Vie de Siméon des Olives affirme qu'il construisit des églises dans chaque région (du Tur Abdin)[46], et celle d'Aḥudemmeh détaille longuement son apostolat auprès de populations arabes qui vivent dans des tentes. Là encore, leur passage au christianisme se marque dans le paysage :

> « Il fonda des églises et leur donna les noms des chefs de tribus, afin qu'ils les aidassent dans toute chose ou affaire dont elles auraient besoin. Il consacra des autels, les mit dans les églises, il s'occupa de toute chose et affaire qu'il fallait pour l'église, il les acheta et les fit venir, ce qui est juste, beau et convenable pour un évêque de vérité. »[47]

Ces églises peuvent parfois être de simples tentes, ainsi qu'en témoigne l'histoire de Paul de Qentos et de Jean d'Éphèse à propos de la conversion du roi des Ḥimyarites :

> « Et le roi donna aux saints hommes une vaste tente pour en faire une église, un lieu de réunion pour le peuple. »[48]

Dans d'autres cas, l'église est construite sur le lieu d'un miracle, pour commémorer l'action divine : après que Siméon des Olives eut guéri un malade avec l'eau d'une source qu'il avait fait jaillir en frappant sur un

43. La fondation d'une église a sans doute la même valeur que celle d'un monastère, qui présuppose d'ailleurs une église. Mais comme l'idéal du chrétien est vraiment conçu dans l'ascèse monastique, la préoccupation de fournir des églises aux bourgades est bien moins souvent évoquée, si ce n'est à propos de missionnaires, soit chrétiens en terre non chrétienne, soit miaphysites en terre « nestorienne ».

44. Išoʿdnaḥ de Baṣrah, *Livre de la Chasteté*, notice 54 : Chabot, texte p. 34, version p. 254.

45. Notice 102 : Chabot, texte p. 54, version p. 269.

46. *Vie de Siméon des Olives*, § 14.

47. *Histoire d'Aḥudemmeh*, éd. Nau, p. 27.

48. *Histoire des grandes actions de l'évêque Paul de Qenṭos et du prêtre Jean d'Édesse* (Arneson *et al*. p. 56-57). On a même le témoignage de la liturgie eucharistique accomplie à l'extérieur, sur un simple autel improvisé dans le désert. Voir Léonce de Jérusalem (éd. et trad. Gray p. 160-161). L'auteur précise que c'étaient les jacobites qui avaient le plus tôt ainsi pris coutume de célébrer la messe pour les Arabes de toutes les manières. Dans ce contexte polémique, il affirme donc que celui qui a ainsi célébré n'était pas un prêtre mais un acteur de théâtre, convaincu de meurtre…

rocher, les moines construisirent une petite église sur la pierre[49], église qui était destinée à devenir le lieu d'autres miracles.

Construire une église est donc une œuvre pieuse qui réjouit son auteur, comme le souligne mar Balaï[50] :

> « Qu'il se réjouisse
> Celui qui a travaillé à ta maison
> Il a préparé une demeure
> À son Seigneur et Créateur.
> Qu'il soit comblé de bonheur
> Au fond de lui-même,
> De faire descendre l'Esprit
> Sur l'œuvre de ses mains ! »

Mais si les constructions parsèment toute la littérature, les détails concrets ne se trouvent que de façon éparse. Il est ainsi rarement question de matériaux. La vie de Siméon des Olives[51] narre comment le saint construisit l'église de Mar-Théodore-le-martyr à Nisibe, malgré l'opposition des nestoriens. Il fit une première église d'argile et de briques, détruite par les nestoriens. La seconde, de pierres jointoyées d'argile, succomba à un tremblement de terre. Pour la troisième, il utilisa de grandes pierres taillées et de la chaux, et la couvrit d'un plafond de poutres de bois. Malgré la structure très formalisée d'un tel récit en trois temps, qui l'apparente à un conte (on pense bien sûr aux *Trois Petits Cochons* !), le texte présente l'intérêt d'énumérer les modèles de construction possibles, dans un ordre de qualité croissante. Le saint bâtit l'autel avec des pierres apportées depuis le bord de la mer, d'une taille de 4 par 8 coudées. Étant donné la situation de Nisibe, des matériaux importés de si loin devaient représenter une dépense extraordinaire. Une autre pierre est la base du bêma. L'auteur précise qu'il n'existait aucune église semblable dans le monde.

Autre exemple plus tard : mar Yahballaha III, le moine venu de Chine, consacré catholicos à la mort de mar Denḥa pour sa familiarité avec la langue mongole, a pour premier acte, une fois sa situation assurée par la montée sur le trône du roi Arġun, de se construire à grands frais une église prestigieuse, avec sa résidence patriarcale attenante, dans la capitale, Maragha. Pour cela, il fait démolir l'ancienne église de Mar-Šallita, qui

49. *Vie de Siméon des Olives*, § 15.

50. Balaï, *Hymne sur la dédicace de l'église de Qennešrin*, strophe 1 (Graffin, p. 104).

51. *Vie de Siméon des Olives*, § 21.

avait un toit de bois, et la remplace par une église plus vaste, à deux nefs, plus riche et avec une couverture probablement en pierre[52].

De son côté, la chronique du Pseudo-Josué précise que le prêtre Aedesius incrusta de bronze les portes de l'aile des hommes *(beth gabrē)* dans la grande église d'Édesse[53] : il s'agit là encore probablement de Sainte-Sophie.

Autres types de dépenses matérielles consignées cette fois dans une inscription, celle qui est conservée sur le linteau de l'église de Khirbet Ḥassan, dans le Jabal Barisha en Syrie du Nord-Ouest (fig. 1) :

> « En l'an cinq cent cinquante-six, selon l'ère d'Antioche, a été achevée cette église. Et a été dépensé pour elle : quatre-vingt-cinq dariques et une mesure de blé et des lentilles, en boisseaux quatre cent trente en plus des matériaux. »[54]

Fig. 1 — Khirbet Ḥassan, linteau de l'église avec inscription de construction (© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »).

Magnifiquement gravée dans la pierre sous une décoration de rosaces, cette inscription de 507 de notre ère diffère totalement du modèle habituel. Elle ne donne ni le nom du saint dédicataire du monument, ni celui des commanditaires, de l'architecte, mais seulement son coût et celui de l'approvisionnement des constructeurs sans doute. C'est une inscription factuelle, très profane, qui tranche avec le genre habituel.

52. *Histoire de mar Yahballaha*, trad. Borbone p. 88.

53. 816 § 89, p. 109.

54. Littmann 1905, n° 6, p. 15-21. Pognon 1907, n° 82, p. 144-145. Littmann 1934, p. 62-63. Traduction inédite de Françoise Briquel Chatonnet et Alain Desreumaux, dans le cadre du travail de la mission « Inscriptions syriaques de Syrie ». Sur cette mission Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011a.

Pourtant, il arrive que des architectes ou constructeurs soient mentionnés dans ces inscriptions et les compétences d'artisans sont louées dans les textes. Mare de Beth-Urtaye, dit Jean d'Éphèse, un moine ascète qui fut évêque d'Amid et fut envoyé en exil à Pétra puis à Alexandrie, « construisit un monastère admirable, puissant et de grande taille, avec d'excellents détails de construction, car il était aussi un artisan aux capacités intellectuelles dans tous les genres d'artisanat »[55].

Pour construire, il fallait recruter de la main-d'œuvre. Siméon des Olives, encore, rencontra des difficultés à embaucher des ouvriers à Nisibe pour construire une église syro-orthodoxe dans une ville alors largement acquise aux syro-orientaux. Le récit de sa Vie dit que les nestoriens interdisaient à leurs fidèles d'aller vers lui, contre salaire ou non. Siméon ne s'en sortit qu'en faisant appel à Gawargī[56], fils de Lazare d'Anḥel, qui avait autorité sur le Tur Abdin, afin qu'il demandât aux habitants de sa juridiction de venir travailler avec lui à Nisibe[57]. De fait il put ainsi embaucher, dit le texte, plus de trois cents ouvriers qui permirent d'en faire une église magnifique, un enjeu important pour affirmer le prestige de l'Église syro-orthodoxe dans ce lieu disputé.

La construction de la ville de Dara-Anastasiopolis par Anastase, sur la frontière avec l'Empire perse, telle qu'elle est relatée par le Pseudo-Zacharie[58], met bien en relief les conditions dans lesquelles se déroulaient ces travaux, essentiels à la sécurité de l'Empire : l'empereur offre plusieurs milliers de livres d'or pour la construction de l'église, un élément essentiel pour une ville nouvelle. Il promet à l'évêque d'Amid sous serment de lui rembourser intégralement ses dépenses et met la construction de la ville sous sa direction. Il promet en outre de payer largement tous les artisans ou paysans qui travailleraient à rassembler les matériaux et il envoie des tailleurs de pierre et des maçons. Ceux qui supervisent les travaux sont des prêtres, des diacres et d'autres membres du clergé d'Amid. Le texte est particulièrement intéressant puisqu'il donne une idée du salaire d'un ouvrier, qui est doublé pour celui qui amène un âne avec lui.

L'importance des sommes engagées est donc aussi mise en relief puisqu'elle est un élément qui signe la sainteté et la dévotion de celui qui l'a fait construire : l'église construite à Maragha par Rabban Ṣauma à la fin de sa vie coûta, dit le texte, tant pour la construction que pour la

55. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux* (éd. Brooks, I, p. 136).

56. Le nom est sous cette forme dans la traduction de J. Tannous. Je n'ai pas pu vérifier le texte.

57. *Vie de Siméon des Olives*, § 22-26.

58. Pseudo-Zacharie, livre 7, chapitre 6, trad. Phénix & Horn p. 249-251.

fondation destinée à assurer son entretien et la vie liturgique, la somme de 105 000 *zūzē*[59], une somme tout à fait considérable.

Le modèle et le bâtiment

Si donc la mention de construction ou de destruction d'églises est très fréquente, et que les églises sont placées au centre de la vie, les descriptions plus explicites du processus de construction sont rares.

Le modèle architectural suivi n'est presque jamais évoqué, même au tout début de l'histoire chrétienne. Dans le monde syriaque de l'Empire romain, il est question d'églises construites par les empereurs, tel Justinien à Qartmin[60]. La chronique du Pseudo-Josué cite, nous l'avons vu, les dons faits par Anastase à l'église d'Amid[61]. La commande impériale a joué un grand rôle, au moins pour les églises de prestige, et il n'y a donc pas lieu de supposer là un modèle différent de celui des églises grecques.

C'est tout naturellement dans l'Empire perse que la mention est présente, à propos de Širarân sœur du roi Shapur. Convertie, celle-ci part avec son mari à Merw et renverse les idoles :

> « Puis elle demanda à des architectes de lui construire une église. Ne sachant quelle forme lui donner, ils la construisirent sur le plan *(surat)* du palais du roi de Perse. Elle l'appela Ctésiphon, du nom des Villes. »[62]

On est là dans la sphère de la cour impériale, mais il est intéressant de noter qu'en l'absence de tradition locale, le modèle est pris dans l'architecture civile et non dans celle du sacré. Le rejet du mazdéisme ne peut s'accompagner de l'imitation de ses lieux de culte, d'autant plus que dans cette religion il n'existait pas de bâtiments destinés au rassemblement de la communauté.

Le plus souvent, ce thème est évoqué de façon symbolique. C'est parfois par une vision céleste que Dieu fait connaître son souhait de voir une église construite et indique l'emplacement et la taille de celle-ci. La Vie syriaque d'Eusèbe de Samosate en contient un bel exemple[63] :

59. *Histoire de mar Yahballaha*, traduction Borbone, p. 113-114.

60. Pour l'ensemble du dossier de textes relatifs à la construction du couvent et de l'église, voir Palmer 1990.

61. Année 816 des Grecs (504-505 de l'ère chrétienne), trad. Trombley § 83 p. 101.

62. *Histoire syro-orientale* (en arabe). Éd. Scher (PO 5, 2), p. 256. M. Debié le cite comme un exemple de conversion de modèle (Debié 2010).

63. Éd. Bedjan p. 341 ; trad. Devos p. 208.

> « Il fut ressaisi par un sommeil profond et il vit un jeune homme se tenant debout auprès de lui, couvert d'un vêtement blanc. [...] Il [le jeune homme][64] lui repartit, disant : "C'est vers toi qu'est mon voyage, et ce que je tiens dans mes mains est un cordeau de mesure. J'ai en effet quelque chose à te dire : parce que je sais que cette maison de prière n'est pas suffisante pour moi, je désire que par tes mains me soit construite une autre maison, plus spacieuse, plus glorieuse, plus ample que celle-ci et suffisante pour des assemblées nombreuses. Mais viens avec moi et je te montrerai où il convient que soit construite cette maison." »

La *sogitā* en l'honneur de la cathédrale d'Édesse[65], qui avait été détruite par une inondation en 524 et qui fut reconstruite sous et avec l'aide de Justinien, fournit une description de l'église où chaque élément représente typologiquement son parallèle dans le monde divin. De ce fait, elle est riche en informations non seulement sur les matériaux et le décor dont elle fut ornée, mais aussi sur l'architecture elle-même du bâtiment, ce qui permet, bien qu'il n'en reste rien, de l'insérer dans la série des églises protobyzantines qui ont été conservées[66]. À l'extérieur, elle présentait trois côtés identiques, ce qui implique un plan carré. Le seul côté qui avait une apparence différente était naturellement celui de l'abside. Elle était couverte d'une seule coupole sur trompes reposant sur quatre arcs[67]. Cette coupole était en pierres, recouvertes extérieurement de plomb alors qu'à l'intérieur le plafond était couvert de mosaïques. La *sogitā* décrit un revêtement de marbre blanc sur les murs, qui la rendait particulièrement étincelante[68].

64. Le jeune homme est bien sûr Dieu lui-même, qui a pris cette apparence.

65. *Sogitā* de 22 strophes de deux vers de 16 syllabes. Éd. Goussen et traduction française de Dupont-Sommer. Voir aussi les études de Grabar 1947 ; McVey 1983 et 1993 ; Palmer 1988 ; Polański 2008. Selon Grabar, elle aurait été composée au VIIe siècle, donc environ un siècle après la construction de l'église, par un témoin oculaire. Polański y voit une œuvre composée pour la fête même de la dédicace, donc contemporaine de Justinien. Il souligne que l'époque où Édesse fut conquise par les Perses, puis par les Arabes, aurait été peu propice à l'écriture d'une telle pièce à la gloire de sa cathédrale.

66. Voir particulièrement l'étude de Grabar 1947.

67. Grabar, qui l'identifie avec Sainte-Sophie d'Édesse, souligne qu'elle a été construite puis reconstruite en même temps que son homonyme de Constantinople et que les deux églises semblent avoir été de forme très proche. Voir la reconstitution qu'il propose de l'église et tous les parallèles mentionnés.

68. Strophe 9 :
« Son marbre est semblable à l'Image non faite de main (d'homme), et ses parois (en) sont revêtues harmonieusement ;
Et par sa splendeur, tout poli et tout blanc, il rassemble en lui la lumière, tel le soleil »
(traduction A. Dupont-Sommer).

Les trois côtés identiques de la cathédrale d'Édesse sont liés à la question de la place de l'autel, et de l'orientation des églises, qui est clairement affirmée dans les textes, sinon toujours appliquée dans la réalité.

Ce sont bien sûr les liturgistes qui apportent le plus d'informations sur ce sujet. Mais des données éparses se trouvent aussi dans des textes relevant de genres différents. Dans son commentaire au livre d'Ézéchiel, Išoʿdad de Merw présente la description du temple de Jérusalem comme une préfiguration de l'église chrétienne et commente ainsi son « orientation » :

> « Par les faits présents il signifie d'avance les faits éloignés, selon qu'il est omniscient ; savoir : Parce que, dans l'avenir, l'orient sera honoré et sanctifié par les adorations des chrétiens, il l'annonce d'avance pour que cela ne soit pas considéré comme étranger à Dieu. »[69]

Curieusement, un des textes les plus anciens à nous donner indirectement une information sur l'orientation des églises est la *Caverne des Trésors*, un ouvrage apocryphe dont la rédaction finale date du début du VIe siècle et qui reprend l'histoire sainte. À propos de Noé, une description est donnée de l'aménagement de l'arche, qui est bien sûr une préfiguration, un type, de ce que seront les églises :

> « Le quatorzième (jour du mois), le vendredi, depuis le matin, entrèrent les bêtes et le bétail à l'étage inférieur. À midi les oiseaux et tous les reptiles entrèrent à l'étage du milieu. Puis au coucher du soleil, Noé entra dans l'arche, lui et ses fils du côté de l'Orient de l'arche, sa femme et les femmes de ses fils du côté de l'Occident. Et le corps d'Adam fut placé au milieu de l'arche. Car tous les mystères de l'Église étaient représentés en elle. C'est pourquoi les hommes se tiennent dans l'église à l'Orient, et les femmes à l'Occident, de manière à ce que les hommes ne voient pas les visages des femmes, ni les femmes le visage des hommes. C'est ainsi aussi qu'à l'intérieur de l'arche les hommes s'installèrent à l'Orient et les femmes à l'Occident. Et le corps d'Adam fut placé au milieu, tout comme le bêma. Et comme le silence règne à l'intérieur de l'église entre les hommes et les femmes, ainsi la paix régna à l'intérieur de l'arche entre les bêtes, les oiseaux, le bétail et les reptiles. »[70]

La notion d'orientation n'a guère de sens dans un bateau, destiné à être ballotté par les flots. Mais là n'est pas l'important. La répartition de

69. Išoʿdad de Merv, *Commentaire à Ez 44.2* (texte p. 95 ; traduction C. Van den Eynde, p. 110). Le même thème est repris un peu plus loin : « [L'eau] sortait de dessous le seuil de la porte orientale, vu que c'est dans cette direction que les fils du mystère du Nouveau Testament adoreraient dans l'avenir » (texte p. 97 ; traduction p. 113).

70. Je cite ici la version orientale selon la traduction de Su-Min Ri, p. 52 (version).

la famille de Noé préfigure celle de la communauté dans les églises, les hommes étant à l'Orient, donc devant, au pied même du sanctuaire, et les femmes à l'Occident, au fond. Le bêma, ici représenté par le cercueil d'Adam, se trouve entre les deux au milieu de la nef. Il marque aussi visuellement la répartition des membres de la communauté selon les sexes dans l'église. Celle-ci était donc déjà la règle au moins au début du VIe siècle. On peut même se demander si l'expression « les femmes entrèrent à l'Occident » et « les hommes à l'Orient », ne renvoie pas à deux portes sur la face sud, une porte des hommes et une porte des femmes, selon le modèle courant dans les églises syriaques. Nous avons déjà noté la mention par le Pseudo-Josué d'un *beth gabrē* dans la grande église d'Édesse, qui a ses propres portes. Il s'agit probablement là encore de la partie de la nef réservée aux hommes.

Ce sont plutôt les œuvres des liturgistes qui développent et expliquent la disposition des églises. L'*Exposition anonyme des offices de l'Église* justifie ainsi le choix de l'« orientation », plutôt qu'un aménagement qui aurait amené le fidèle à prier face à Jérusalem. Elle le fonde sur la situation du Paradis, à l'Est, lieu où Adam a été créé sans péché : « Le pays d'Eden est donc supérieur à la Palestine. À Jérusalem, nous espérons recevoir le paradis. Et c'est à Jérusalem que Notre-Seigneur a promis le paradis au Bon Larron[71] ». Le texte ajoute que Dieu est partout et que les étoiles et surtout le soleil se lèvent à l'Orient. Or le Christ est le soleil de justice.

Le cadre de la liturgie

Le même texte développe aussi la répartition de l'église en trois parties : abside, *hayklā* et *beth nešē* (« place des femmes »), la place de ces dernières étant donc à l'arrière, dans un espace qui n'est plus qualifié de *hayklā*[72].

Une description précise est ainsi donnée par l'ouvrage du métropolite syro-orthodoxe Jean de Dara, au IXe siècle, son « Traité sur le saint sacrifice »[73]. Mais de nombreux renseignements se trouvent, souvent de manière plus allusive, dans les différentes expositions du déroulement de la liturgie, dues à différents auteurs syro-orthodoxes comme Moshe bar Kepha ou Georges des tribus arabes, dans des *mimre* comme celui de Jacques de Saroug sur la participation aux saints mystères (*mimro* 95) ou dans des histoires monastiques.

71. *Exposition anonyme des offices de l'Église*, 2e traité, chapitre 1, texte p. 110, version p. 88.

72. *Ibid.*

73. Éd. et trad. Sader. Voir également Sader 1983.

L'église est en trois parties, le *beth madbḥā*[74], le *qesṭrōmā*, qui est un intermédiaire entre le *beth madbḥā* et la nef, et la nef elle-même[75]. Ces trois espaces correspondent, selon Jean de Dara, aux trois parties de la tente d'Israël instituée par Moïse : le saint des saints, où seul le grand-prêtre entrait, la pièce des ministres et le parvis pour le peuple. Il y a une porte depuis l'extérieur pour entrer directement dans la nef, et une pour accéder directement à l'abside, mais pas d'accès propre depuis l'extérieur pour le *qesṭrōmā*, qui est largement ouvert sur la nef.

À l'intérieur de l'église, au milieu de la nef, se trouve le bêma. Si les traces archéologiques montrent plutôt une estrade construite, il est, selon la *sogitā* sur l'église d'Édesse[76], porté par onze colonnes représentant les onze apôtres[77]. C'est le lieu de la liturgie de la parole. La Vie de Siméon de Beth Arsham, qui parcourut la Perse pour y implanter la foi syro-orthodoxe, miaphysite, précise que « dans chaque pays où il entrait, le troisième jour il connaissait la langue et pouvait prêcher depuis le bêma »[78]. Il est pendant la plus grande partie de la cérémonie le point focal de l'église[79], ce qui lui vaut de Jacques de Saroug le qualificatif de « divin » *(bīmō d-ʾalohūtō)*[80].

Les œuvres des liturgistes insistent surtout sur la mise en perspective du bêma[81] et de l'autel ou l'abside, et sur les mouvements de l'un à l'autre qui rythment les cérémonies. Le bêma est ainsi le miroir de l'abside, dont il reproduit la forme. Le fait est particulièrement frappant, visuellement, dans les restes de l'église de Kfar Daret Azzé, en Syrie (fig. 2 et pl. VIb). La lecture symbolique est ici essentielle : le bêma symbolise Jérusalem et

74. C'est-à-dire le lieu où se trouve le *madbḥā*, autel, lieu du sacrifice. Aucune traduction française n'est réellement satisfaisante. « Chœur » est impropre, puisque le chœur des chantres ne se tient pas près de l'autel mais dans le *qesṭrōmā*. « Sanctuaire » est l'équivalent de *hayklā*, qui désigne la nef, ou plutôt l'ensemble du bâtiment. « Saint des saints » serait plus clair, mais a une résonance qui n'est pas présente de façon évidente dans les textes. Certains textes syriaques (L'*Exposition anonyme des offices de l'Église* par exemple) désignent la pièce comme *qankē* « abside », du grec κόνχη, le mot désignant alors l'espace à l'intérieur de l'abside. Dans l'ouvrage, j'ai préféré laisser la terminologie choisie par chaque auteur.

75. Jean de Dara, § 2.

76. Strophe 15.

77. Ce qui évoque, bien sûr, les colonnettes dans l'église de Hassaké. Voir Khoury & Riba, *infra* p. 88-90.

78. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux*, I, p. 155.

79. On peut cependant noter que Jean de Dara ne fait pas d'allusion au bêma.

80. *Mimro* 95, vers 69 (Harrak 2010, p. 96).

81. Je n'insisterai pas sur l'histoire et le rôle du bêma, déjà bien étudiés. Parmi d'autres, on consultera Dauvillier 1952 ; Taft 1968 ; Fiey 1975 ; Cassis 2002 ; Sodini 2006.

Fig. 2 — Syrie, Kfar Daret Azzé, vue depuis l'ouest, bêma et abside (© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »).

c'est pourquoi la colonne située derrière le bêma, qui est surmontée d'une croix, reçoit le nom de « golgotha »[82]. Tous les mouvements de la liturgie ont une valeur typologique : les allées et venues des diacres et du prêtre entre le *diaconicon* et le bêma rappellent celles du Christ entre Jérusalem et Nazareth, lieu de la vie cachée et du service[83]. Quand les diacres tournent le dos à l'autel pour aller vers le bêma, à l'Ouest, et s'incliner devant le prêtre, ils reprennent le mouvement des mages venant de l'Orient se prosterner devant le Christ[84]. La montée du prêtre et des diacres vers l'autel, dans la deuxième partie de la célébration eucharistique, symbolise la montée vers le Paradis, représenté par le *qesṭrōmā*, et au delà vers le ciel (*ʾatīr*, αἰθήρ, l'éther), dont l'abside est le type[85]. Le chemin qui mène de l'un à l'autre, le *šqaqonā*, est qualifié de « chemin de vérité »[86].

La signification de l'autel est particulièrement riche de symboles, comme l'expose bien Moshe bar Kepha :

82. *Sogitā sur l'église d'Édesse*, strophe 16. L'*Exposition anonyme des offices de l'Église*, traité II, chapitre 2 (texte p. 91, version p. 113) donne ce nom à l'autel situé sur le bêma mais le symbolisme est le même.
83. *Exposition anonyme des offices de l'Église*, traité IV, chapitre 6 (texte p. 16 et version p. 17).
84. *Exposition anonyme des offices de l'Église*, traité IV, chapitre 5 (texte p. 13 et version p. 15).
85. *Exposition anonyme des offices de l'Église*, traité II, chapitre 2 (texte p. 113, version p. 91). Pour Jean de Dara (chapitre 2), le saint des saints représente l'Église des Séraphins, des Chérubins et des Trônes, le *qesṭrōmā* celle des Seigneuries, des Dominations et des Puissances, la nef, celle des Principautés et des Archanges. L'église est donc un type de la cour divine.
86. *Exposition anonyme des offices de l'Église*, traité II, chapitre 2 (texte p. 114, version p. 91).

> « Saint Denys [= Denys bar Salibi] dit que l'autel signifie l'Emmanuel, qui est l'arbre de vie. Mais d'autres disent que l'autel représente la croix sur laquelle le Seigneur a été sacrifié et offert en oblation. Saint mar Jean [= Chrysostome] dit que l'autel représente la tombe du Christ. Mais nous disons que nous savons que l'autel est appelé Christ, qu'il est appelé "arbre de vie", "croix" et d'autres noms [...] Mais ici l'autel est le signe du tombeau du Christ, il remplace Son tombeau, dans lequel on l'a déposé quand il avait été crucifié. Et donc il est juste de construire un autel dont le long côté soit nord-sud, comme une tombe. »[87]

La description du *qesṭrōmā* (κατάστρωμα) dans l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga le dit surélevé de trois marches au dessus de la nef[88]. Le lieu de l'autel est, généralement, encore plus haut et le prêtre monte au moins un degré pour accomplir le sacrifice[89]. Cependant l'*Exposition anonyme des offices de l'Église*, qui insiste bien sur sa situation d'intermédiaire entre l'autel et le reste de l'église, le présente comme surélevé par rapport à la nef, mais à la même hauteur que l'autel, comme symbole du paradis qui est proche du ciel, alors que la nef représente la terre. Mais une porte sépare le *qesṭrōmā* de l'autel, ce qu'indique aussi le *mimro* de Jacques de Saroug[90]. L'*Exposition des offices de l'Église* ajoute que c'est là que se tiennent les lecteurs et le chœur[91].

L'aménagement de la pièce de l'autel est particulièrement bien décrit par Jean de Dara. La table du sanctuaire[92] *(patūrā d-madbḥā)*, située au milieu du dit sanctuaire doit être en bois, selon Jean de Dara et Denys bar Salibi[93]. Mais la règle ne semble pas avoir été générale puisque le *madrasha* de mar Balaï sur la dédicace de l'église de Qennešrin[94] mentionne, parmi d'autres, un autel de pierre et nous avons vu que Siméon des Olives avait fait venir des pierres depuis la mer pour l'autel à Nisibe[95]. Jean de Dara précise qu'il faut qu'il y ait une nappe *(persā)* absolument exempte de laine, en lin ou

87. Moshe bar Kepha, *Explication des mystères de l'oblation*, texte p. ܟܠ–ܟܕ, version p. 34.

88. Éd. Budge p. 306, trad. p. 543.

89. Jacques de Saroug, *Mimro sur le sacerdoce et l'autel*, v. 23 (M. Albert p. 55).

90. *Mimro* 95 sur la participation aux saints mystères, vers 138 : « Tu pourrais dire : "J'irai travailler jusqu'au moment de la consécration et lorsque les portes seront ouvertes, j'irai recevoir (la communion)." »

91. *Exposition des offices de l'Église*, traité II, chapitre 2 (texte p. 114, version p. 91).

92. Le mot *ptwrʾ* est parfois utilisé métaphoriquement pour désigner l'eucharistie, ainsi par Jacques de Saroug (Harrak 2010, p. 92).

93. Denys bar Salibi, *Exposé sur la liturgie*, chapitre 7 (texte p. 32, version p. 54).

94. « L'autel de pierre porte notre espérance » (str. 16) : Graffin p. 108. Voir McVey 1993.

95. *Vie de Siméon des Olives*, § 21.

en soie. La tablette *(ṭablytā)* doit être sur la nappe et un voile *(šušēpā)* est posé sur la tablette de manière qu'on ne la voie pas : il symbolise le voile de Moïse. Les vases *(mānē)* sont posés sur le voile. Huit pièces d'étoffe *(pētē)* sont déposées sur la table, quatre de chaque côté. Le texte mentionne également le voile qui ferme le sanctuaire *(persā d-ʿal madbḥā)*[96] et les moments durant lesquels il doit être fermé : la tradition d'un voile ou rideau, là où les églises de tradition grecque ont une iconostase, est donc anciennement affirmée. Georges des Arabes y voit un symbole de l'écran qui sépare les hommes du mystère du ciel[97]. Jean de Dara cite enfin l'encensoir et les deux éventails.

Jean de Dara adopte le point de vue du liturgiste, qui cite les objets nécessaires au déroulement de l'eucharistie. Le point de vue de l'hagiographe est plus descriptif : dans sa description déjà évoquée d'une chapelle privée aménagée par Euphémie, Jean d'Éphèse ajoute qu'elle y dispose des statues *(ṣalmē)* et icônes *(ṣurotō)*, des coffres *(purdisqē)* pour ranger les objets du culte et des livres[98].

Dans la même histoire, Jean d'Éphèse, à propos d'un piège tendu par les démons à la sœur aînée d'Euphémie, Marie, évoque le « trône de l'évêque qui est habituellement placé dans les églises ou les principales chapelles de martyrs sur le *qesṭrōmā* de l'autel »[99]. J.-P. Sodini a bien montré[100] que cette notation est difficilement compatible avec la taille de la plupart des *qesṭrōmā* connus archéologiquement. Il s'agit peut-être d'un cas familier de l'auteur, ou de celui qui a transmis l'histoire, abusivement généralisé.

Décor et ornementation

Peu de chose est dit de la décoration des églises. J'ai mentionné plus haut l'histoire d'Euphémie qui, quand elle aménage chez elle un lieu de culte pour des moines chassés de leur couvent, y dispose des statues et des icônes[101]. On peut noter ainsi que pour Jean d'Éphèse, une église, même une simple pièce de la maison en temps de persécution, se doit d'être ornée d'images propres à soutenir la méditation. Cela fait partie du dispositif obligatoire.

96. Il est appelé ܣܪܛܐ *(velum)* dans l'exposé de la liturgie attribué à Georges des Arabes (Connoly et Codrington p. ١٦, version p. 17).

97. *Ibid.*, texte p. ١٦, version p. 17.

98. *Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, I, p. 177.

99. *Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, I, p. 167.

100. Sodini 2006.

101. *Vie des saints orientaux* : éd. Brooks, I, p. 177-178.

De fait, l'ornementation des églises est aussi un acte dont on peut se vanter. Dès 406-407, ceux qui ont fait réaliser un très beau tapis de mosaïque dans le martyrion du monastère Saint-Jean, à Nabgha, sont commémorés dans l'inscription sise de part et d'autre des marches menant à l'abside[102]. L'église construite à Nisibe par Siméon des Olives[103] attire beaucoup de monde à cause de sa richesse et de sa décoration. L'église d'Édesse construite par Justinien et dont la *sogitā* célèbre la beauté avait un plafond couvert de mosaïques d'or[104] « comme le firmament l'est d'étoiles brillantes » (str. 5). A. Grabar suggère qu'il devait être décoré à l'image de la voûte céleste, mais c'est peut-être seulement l'or des tesselles qui scintillait comme des étoiles, à la lueur changeante des lampes à huile. Ses arcs, qui « ressemblent par la variété des couleurs, à l'arc glorieux, celui des nuées » étaient aussi couverts de mosaïques (str. 7), avec un décor évoquant un arc-en-ciel[105]. L'église de Qennešrin est ornée d'un décor, symbole de la beauté cachée de la foi[106]. Le patriarche Michel le Syrien, en 1194, rebâtit l'église de la résidence patriarcale de Dayr Mar-Barṣauma près de Malatya et la fit décorer. En 1222, on fit de même pour sa cellule, qui avait été transformée en chapelle après sa mort. En 1282, Bar Hebraeus embaucha deux peintres byzantins qui avaient travaillé pour la reine des Mongols, fille de l'empereur Michel Paléologue, pour qui ils avaient décoré une église orthodoxe, grecque donc. Le maphrien les fit travailler à son tour pour la décoration de l'église du couvent qu'il était en train de fonder à Bartelli près de Mossoul[107]. D'autres exemples sont encore connus mais malheureusement aucun n'évoque le décor ou les motifs mis en œuvre dans cette décoration et les notices se contentent le plus souvent d'évoquer la construction d'une église ou d'un bâtiment somptueux *(šabiḥā)*[108].

102. Ayash *et al.* 2008 ; Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011b.

103. *Vie de Siméon des Olives*, § 26.

104. On peut évoquer celle-ci en contemplant les mosaïques de l'abside de l'église de Mar-Gabriel dans le Tur Abdin, également offertes par Justinien et qui frappent par leur somptuosité et leur richesse. Elles font actuellement l'objet d'une restauration qui permet de les admirer de nouveau dans tout leur éclat.

105. Sur la lecture symbolique de tous les détails de cette église, voir Grabar 1947, qui lie son inspiration à la mystique aréopagitique.

106. Balaï, *Hymne sur la dédicace de l'église de Qennešrin*, strophe 24 (Graffin, p. 110).

107. Exemples cités dans Immerzel 2009, p. 27.

108. Exemples déjà cités *supra* de l'église de Ḥadita bâtie par Titus (Išoʿdnaḥ de Baṣrah, *Livre de la Chasteté*, notice 54 : Chabot, texte p. 34, version p. 254) ou de celle de Balad, édifiée par Cyriacus (notice 102 : Chabot, texte p. 54, version p. 269).

La richesse des églises se marque aussi dans la somptuosité des ustensiles et des vêtements sacerdotaux. Anastase offre à l'église de la ville nouvelle de Dara, qu'il a fait bâtir, des vases sacrés et de l'or[109]. Quelques années plus tôt, lors de la prise d'Amid par Kawadh, le roi pénètre dans le trésor de l'église, où il trouve une icône du Christ, des vases sacrés d'or et d'argent et des vêtements précieux, dons d'un riche consul de la ville, Isḥaq bar Barʿai, qui les avait légués en héritage[110]. Le texte note curieusement que le trésor de l'église contient aussi du « bon vin », desséché pendant sept ans au soleil et conservé sous forme de poudre, destiné à être emporté en voyage par les économes qui pouvaient le reconstituer avec de l'eau et ainsi disposer sur leur route d'une agréable boisson.

Consacrer sa richesse à la confection de vêtements et de voiles somptueusement ornés et de calices et patènes précieuses est un acte de piété. C'est ce que fait la bienheureuse Susiana après la mort de son mari Jean[111]. Quand, prise de scrupules, elle se demande si elle n'aurait pas mieux fait de tout vendre pour distribuer sa richesse aux pauvres, son entourage évoque le flacon de parfum précieux versé par la pécheresse sur le Christ pour justifier ces dons somptueux à l'Église et la fortifier dans son projet.

Cet épisode montre cependant qu'il existait une tension dans l'Église entre le souhait de construire des églises et de les orner, de donner un cadre digne au culte divin, et ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui « l'option préférentielle pour les pauvres ». Un épisode de la Vie de saint Alexis le montre bien. Ce saint a été obsédé toute sa vie durant par la volonté de faire un choix de pauvreté, d'humilité. Après sa mort à Édesse, l'évêque Rabboula veut lui construire un tombeau somptueux, mais le corps du saint a disparu. L'évêque comprend la leçon : « Le saint Raboula pleura et dit : "Me préserve désormais le Seigneur de faire autre chose que de mettre mon unique soin à soulager les étrangers !" » Et le texte ajoute : « Il interrompit de nombreuses constructions et cessa de s'occuper de choses périssables. »[112] Ici la construction d'églises est considérée comme une préoccupation toute matérielle. Rabboula rejoint ici le souhait récurrent que l'Église se tienne à l'écart de toute richesse, tel que l'exprime Éphrem :

> « Extirpe les mauvaises habitudes, que l'Église ne possède pas de richesses qu'elle se contente de posséder les âmes. »[113]

109. Pseudo-Zacharie, livre 7, chapitre 6 (trad. Phénix & Horn p. 251).
110. Pseudo-Zacharie, livre 7, chapitre 4 (trad. Phénix & Horn p. 240-241).
111. Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux* (éd. Brooks, III, p. 191-196).
112. *Vie de saint Alexis* (Amiaud, p. 9).
113. Éphrem, *Chant de Nisibe* 21, str. 8 (éd. Beck I, p. 56 ; trad. Féghali & Navarre p. 75).

Ces réserves existent, mais les textes insistent plutôt sur la beauté du décor qui porte l'homme vers le ciel. L'ornementation, la somptuosité et la richesse ont une valeur éminemment symbolique et pédagogique. L'église est le miroir sur terre de l'Église céleste et sa beauté, sa somptuosité donnent à voir au peuple un avant-goût de la vie éternelle. La *sogitā* sur l'église d'Édesse montre bien comment chaque détail est un type du monde céleste. L'argent consacré à foison à ces décors n'est donc pas une dépense somptuaire, il permet de faire participer chacun, par un avant-goût, aux félicités de l'au-delà. Le décor est ainsi en soi, et en dehors même de son caractère éventuellement figuratif, une forme de catéchèse.

L'église donne à voir le Christ lui-même, comme l'affirme un enfant de trois ans dans la lettre de Siméon de Beth Arsham sur les martyrs de Najran. Voyant le souverain juif persécuteur paré de ses vêtements royaux, il le prend pour le Christ qu'il avait l'habitude de contempler tous les jours à l'église avec sa mère[114].

Une église est riche de sa décoration, de son mobilier, mais aussi de ses reliques sacrées : en 814 de l'ère des Grecs (502-503 de l'ère chrétienne), selon la chronique du Pseudo-Josué[115], pour se préparer au siège d'Édesse par les Perses et leurs alliés arabes, les habitants détruisent tous les bâtiments qui sont proches de la muraille, coupent les haies et les arbres. Mais surtout ils rapportent en ville les os des martyrs qui se trouvaient dans les églises aux environs. C'est là le trésor le plus précieux dont les églises sont dépositaires et qu'ils veulent préserver du pillage de l'armée ennemie.

Au seuil de ce volume qui fait la part belle à l'étude archéologique et architecturale des églises syriaques, les textes nous ont semblé apporter un contrepoint suggestif, car ils donnent vie aux bâtiments, ils les montrent équipés, meublés, ornés et habités, pleins d'une foule bruyante et animée. On les sent enjeux de luttes et d'ambitions, victimes de la violence des armées et des phénomènes naturels, mais surtout incarnation, matérialisation dans le monde réel de la foi des chrétiens qui les ont bâtis.

La place centrale des églises dans la littérature syriaque médiévale n'est certes ni étonnante, ni vraiment originale. Toutes les sociétés chrétiennes de l'époque ont ainsi été organisées, géographiquement, autour du sanctuaire paroissial. Mais en monde syriaque, c'est la seule référence, à laquelle aucun bâtiment civil ne venait faire concurrence. C'est donc un lieu de vie et le cadre d'une institution qui structure la communauté.

114. Éd. Guidi, p. 512.

115. Pseudo-Josué, texte Chabot p. 286, trad. Trombley p. 75.

Les auteurs syriaques en élaborent, selon leur habitude, une lecture typologique, chaque élément donnant à voir une partie du mystère divin et du monde de l'au-delà. Elle est le lieu de la célébration de l'eucharistie, mais aussi celui d'une pédagogie divine. Elle donne déjà à contempler ce qui fait l'objet d'une attente eschatologique.

Bibliographie

Actes de Mari : Christelle Jullien & Florence Jullien, *Les Actes de Mār Māri*, Louvain, 2003 (CSCO 602. Scriptores Syri 234 [texte] ; 603. Scriptores Syri 235 [version]) ; *eaed.*, *Les Actes de Mar Mari, l'apôtre de la Mésopotamie*, Turnhout, Brepols, 2001 (Apocryphes 11).

Actes de Thomas : Agnes Smith-Lewis, *Acta mythologica apostolorum*, London, 1904 (Horae semiticae 3-4) ; traduction française par Paul-Hubert Poirier, « Les actes de Thomas », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997 (La Pléiade), p. 1321-1470.

Balaï, *Hymne sur la dédicace de l'église de Qennešrin* (London BL Add. 14591, f. 139-143) : Joseph Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balai aliorumque opera selecta,* Oxford, 1865, p. 251-258 ; traduction française par François Graffin, « Poème de Mar Balaï pour la dédicace de l'église de Qennešrin », *Parole de l'Orient* 10, p. 103-121.

Caverne des Trésors : Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors : les deux recensions syriaques*, Louvain, 1987 (CSCO 486-487. Scriptores Syri 207-208).

Chronique d'Édesse : Ignazio Guidi, *Chronica Minora* I, Paris – Leipzig, 1903 (CSCO. Scriptores Syri. Series tertia, t. 4 : textus versio).

Chronique de Zuqnin : éd. et trad. latine Jean-Baptiste Chabot, *Chronicum anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* I, Louvain, 1953 (CSCO 91. Scriptores Syri 43 [texte]) et Louvain, 1949 (CSCO 121. Scriptores Syri. Series tertia, t. 1 [version]) ; traduction Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnīn Parts III and IV A.D. 488-775, translated from the Syriac with Notes and Introduction*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999 (Medieval Sources in translation 36).

Chronique 1234 : *Chronicon ad annum Christi 1234 pertinens* I et II, éd. Jean-Baptiste Chabot, réimp. , Louvain, 1953 (CSCO 81-82. Scriptores Syri 36-37) ; trad. latine du vol. I : Jean-Baptiste Chabot, Louvain, 1952 (CSCO 109. Scriptores Syri 56) ; vol. II : Albert Abouna, Louvain, 1974 (CSCO 354. Scriptores Syri 154).

Denys bar Salibi, *Exposé sur la liturgie* : *Dionysius Bar Ṣalībī Expositio Liturgiae*, edidit Hieronymus Labourt, Paris – Leipzig, 1903 (CSCO. Series secunda, t. 93).

Doctrine d'Addaï : George Phillips, *The Doctrine of Addaï, now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac with an English Translation and Notes*, London, 1876 ; traduction française d'Alain Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout, Brepols, 1993 (Apocryphes 2) ; *id.*, « Doctrine de l'apôtre Addaï », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, 1997 (La Pléiade), p. 1471-1525.

Éphrem de Nisibe, *Chants de Nisibe* : éd. et trad. allemande Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* I, Louvain, 1961 (CSCO 218. Scriptores Syri 92 [texte] ; 219/93 [version]) et II, Louvain, 1963 (CSCO 240/102 [texte] et 241/103 [version]) ; trad. française : Saint Ephrem, *Les Chants de Nisibe*, traduction de Paul Féghali et de Claude Navarre, Paris, Cariscript, 1989 (Antioche chrétienne 3).

Expositio officiorum, 1913-1915 : Richard Hugh Connolly (éd.), *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, I, Paris – Leipzig, 1913 ; II, *Anonymi Auctoris Expositio Georgio Arbelensi vulgo adscripta, accedit Abrahae Bar Lipae Interpretatio Officiorum*, II, Paris – Leipzig, 1915 (CSCO 71 & 76. Scriptores Syri. Series secunda, 91-92).

Georges des Arabes, *Exposition des mystères de l'Église* : Richard Hugh Connolly & Humphrey William Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by Georges Bishop of the Arab Tribes and Moses bar Kēphā : together with the Syriac Anaphora of St James and a Document entitled*, London, The Book of Life, 1913.

Histoire d'Aḥudemmeh : François Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta, métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles) suivies du traité d'Ahoudemmeh sur l'homme, textes syriaques inédits publiés, traduits et annotés*, Paris, 1909 (PO 3, 1).

Histoire de mar Yahballaha et de Rabban Sauma : édition Paul Bedjan, *Histoire de Mar Jab-Alaha, patriarche, et de Raban Sauma*, Paris, 1888, 2e édition révisée Paris-Leipzig 1895 ; traduction française : Pier Giorgio Borbone, *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : histoire de mar Yahballaha III et de Rabban Sauma*, Paris, 2008.

Histoire des grandes actions de l'évêque Paul de Qenṭos et du prêtre Jean d'Édesse : éd. et trad. Hans Arneson, Emanuel Fiano, Christine Luckritz Marquis & Kyle Richard Smith, *The History of the Great Deeds of Bishop Paul of Qenṭos and Priest John of Edessa*, Piscataway, Gorgias Press, 2010 (Texts from Christian Late Antiquity 29).

Histoire syro-orientale (Chronique de Séert) 1re partie : Addai Scher & Jean-Baptiste Périer, Paris, 1908 (PO 4, 3), p. 215-312 ; Addai Scher & Pierre Dib, Paris, 1910 (PO 5, 2), p. 221-234.

Išoʿdad de Merw, *Commentaire à Ézéchiel* : Ceslas Van den Eynde, *Commentaire d'Išoʿdad de Merv sur l'Ancien Testament. 5, Jérémie, Ézéchiel, Daniel*, Louvain 1972 (CSCO 328-329. Scriptores Syri 146-147).

Išoʿdnaḥ de Baṣrah, *Livre de la Chasteté* : édition et traduction par Jean-Baptiste Chabot, « Le livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah », *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 16, 3-4, 1896, p. 1-80, 225-291.

Jacques de Saroug, *Mimro sur le sacerdoce et l'autel* : éd. photographique du ms. et trad. française Micheline Albert, « Mimro inédit de Jacques de Saroug sur le sacerdoce et l'autel », *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, p. 51-77.

Jacques de Saroug, *Mimro* 95 : Paulus Bedjan, *Homiliae Selectae. Mar Jacobi Serughensis* III, Leipzig, 1902, p. 646-663 (reprint Gorgias Press, 2006) ; traduction par Amir Harrak, *Metrical Homilies of Mar Jacog of Serugh : Jacob of Serugh's Homily on the Partaking of the Holy Mysteries*, Piscataway, Gorgias Press, 2009 (Texts from Christian Late Antiquity, 23, 17).

Jacques de Saroug, *Mimro sur les enfants d'Éphèse* : édition diplomatique de deux manuscrits de la Bibliothèque Vaticane et traduction italienne par Ignazio Guidi, « Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso publicati et tradotti », *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, anno 281, 1883-1884, serie terza, *Memorie della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 1884, p. 343-445 (textes syriaques p. 356-390).

Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux* : Ernest Walter Brooks, John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints* I, II and III, Paris, 1923, 1924 et 1926 (PO 17, 1 ; 18, 4 ; 19, 2).

Jean de Dara, *De Oblatione* : Jean Sader, *Le* De oblatione *de Jean de Dara*, Louvain, 1970 (CSCO 308-309. Scriptores Syri 132-133). Traduction anglaise de Baby Varghese, *The Commentary of John of Dara on the Eucharist*, Kottayam, Saint Ephrem Ecumenical Research Institute, 1999 (Moran Etho 12).

Léonce de Jérusalem, *Témoignages des saints* : éd. du texte grec et trad. anglaise Patrick T. R. Gray, Leontius of Jerusalem, *Against the Monophysites : Testimonies of the Saints and Aporiae*, Oxford, 2006 (Oxford Early Christian Texts).

Moshe bar Kepha, *Explication des mystères de l'oblation* : voir Georges des Arabes.

Pseudo-Josué le Stylite, *Chronique* : éd. et trad. latine : Jean-Baptiste Chabot, *Chronicum anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum* I, Louvain, 1953 (CSCO 91. Scriptores Syri 43[texte]), p. 235-317 et, Louvain, 1949 (CSCO 121. Scriptores Syri. Series tertia, t. 1 [version]), p. 174-233 ; trad. anglaise : Frank R. Trombley & John W. Watt, *The Chronicle*

of Pseudo-Joshua the Stylite, Liverpool, Liverpool University Press, 2000 (Translated Texts for Historians 32).

Pseudo-Zacharie, *Chronique* : traduction anglaise, Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix, Cornelia B. Horn, Sebastian P. Brock & Witold Witakowski, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor. Church and War in Late Antiquity*, Liverpool, 2011 (Translated Texts for Historians 55).

Siméon de Beth Arsham, *Première lettre sur les chrétiens de Najrân* : éd. et trad. italienne par Ignazio Guidi, « La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Aršâm sopra i martiri omeriti », *Atti della reale accademia dei Lincei. Memorie della classe di scienze morale, storiche e filologiche*, vol. 9, anno 278, 1880-1881, p. 471-515.

Siméon de Beth Arsham, *Deuxième lettre sur les chrétiens de Najrân* : éd. et trad. anglaise par Irfan Shahîd, *The Martyrs of Najrân, New Documents*, Bruxelles, 1971. Une traduction française de ces deux textes sera publiée prochainement.

Sogitā sur la cathédrale d'Édesse : édition par Heinrich Goussen, « Über eine "Sugitha" auf die Kathedrale von Edessa », *Le Muséon* 38, 1925, p. 117-136. Traduction et commentaire par André Dupont-Sommer, « Une hymne syriaque sur la cathédrale d'Édesse », *Cahiers archéologiques* 2, 1947, p. 29-39. Nouvelles éditions diplomatiques par McVey 1983 et éclectique par Palmer 1988. Traduction anglaise dans McVey 1993.

Thomas de Marga, *Histoire monastique* : éd. et trad. E. A. Wallis Budge, *The Book of Governors : The Historia Monastica of Thomas Bishop of Marga A.D. 840*, 2 vol., London, 1893, réimpr. Piscataway, Gorgias Press, 2003.

Vie syriaque d'Eusèbe de Samosate : éd. par Paul Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace* VI, Paris – Leipzig, 1896, p. 335-377 ; trad. par Paul Devos, « Le dossier syriaque de S. Eusèbe de Samosate », *Analecta Bollandiana* 85, 1967, p. 195-240.

Vie de saint Alexis : Arthur Amiaud, *La légende syriaque de saint Alexis, l'homme de Dieu*, Paris, 1889.

Vie de Siméon des Olives : texte inédit. J'ai eu accès par M. Debié à la traduction anglaise réalisée par J. Tannous. Qu'il soit ici remercié.

Vitruve, *De architectura* : Pierre Gros, Vitruve, *De architectura*, édition complète, Paris, sous presse.

Études modernes

Ayash *et al.* 2008 : Fayer Ayash, Janine Balty, Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux & Rana Sabbagh, *Le martyrion Saint-Jean dans la moyenne vallée de l'Euphrate. Fouilles de la Direction générale des Antiquités à Nabgha au nord-est de Jerablus*, Damas (Documents d'archéologie syrienne 13) [http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00397646/fr/].

Balty & Briquel Chatonnet 2000 : Janine Balty & Françoise Briquel Chatonnet, « Mosaïques édessénienes inscrites », *Fondation Eugène Piot : monuments et mémoires* 79, p. 31-72.

Beaucamp, Briquel Chatonnet & Robin 1999-2000 : Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel Chatonnet & Christian Robin, « La persécution des chrétiens de Najrân et la chronologie himyarite », dans *Cultural Contacts in the Arabian peninsula*, *ARAM* 11-12, p. 15-83.

Beaucamp, Briquel Chatonnet & Robin 2010 : Joëlle Beaucamp, Françoise Briquel Chatonnet & Christian Robin, *Le massacre de Najrân. 2, Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les sources*, Paris (Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Monographies 32).

Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011a : Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, « Syriac Inscriptions in Syria », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 14, 1, p. 27-44 (http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol14No1/index.html).

Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011b : Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, « Oldest Syriac Inscription on a Mosaic from Nabgha, Syria », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 14, 1, p. 45-61 (http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol14No1/index.html).

Cassis 2002 : Marica Cassis, « The Bema in the East Syriac Church in Light of New Archaeological Evidence », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 5, p. 195-211 (http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/141.html).

Dauvillier 1952 : Jean Dauvillier, « L'ambon ou bêma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Âge », *Cahiers archéologiques* 6, p. 11-30.

Debié 1999-2000 : Muriel Debié, « Record Keeping and Chronicle Writing in Antioch and Edessa », *ARAM* 11-12, p. 409-417.

Debié 2010 : Muriel Debié, « Devenir chrétien dans l'Iran sassanide : la conversion à la lumière des récits hagiographiques », dans S. Destephen, H. Inglebert et B. Dumézil (éds), *Le problème de la christianisation du monde antique : actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest, les 26, 27 et 28 mai 2008*, Paris, p. 329-358.

Debié, sous presse, *L'écriture de l'histoire en syriaque : transmission interculturelle et construction identitaire entre hellénisme et islam*, Leiden, Peeters (Ancient History and Religions), sous presse.

Drijvers 1980 : Han Jan Willem Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden, Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain 82).

Drijvers 1981 : Han Jan Willem Drijvers, « Hellenistic and Oriental Origins », dans S. Hackel (éd.), *The Byzantine Saint : University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, Special number of *Sobornost*, London, p. 25-33.

Drijvers 1982 : Han Jan Willem Drijvers, « Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum' », dans M. Schmidt & C. F. Geyer (éds), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981*, Regensburg, Friedrich Pustet (Eichstätter Beiträge 4), p. 187-217.

Drijvers & Healey 1999 : Han Jan Willem Drijvers & John F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa and Osrhoene : Texts, Translations and Commentary*, Leiden – New York – Köln (Handbuch der Orientalistik 1, 42).

Fiey 1975 : Jean-Maurice Fiey, « Quelques exemples iconographiques de "béma" syriaque occidental », *Le Muséon* 88, p. 64-68.

Flusin 2010 : Bernard Flusin, « Christianiser, rechristianiser : Jean d'Éphèse et les missions », dans S. Destephen, H. Inglebert et B. Dumézil (éds), *Le problème de la christianisation du monde antique : actes du colloque organisé à l'Université de Paris Ouest, les 26, 27 et 28 mai 2008*, Paris, p. 293-306.

Grabar 1947 : André Grabar, « Le témoignage d'une hymne syriaque sur l'architecture de la cathédrale d'Édesse au VIe siècle et sur la symbolique de l'édifice chrétien », *Cahiers archéologiques* 2, p. 41-67.

Harrak 2010 : Amir Harrak, « The Syriac Orthodox Celebration of the Eucharist in Light of Jacob of Serug's *mimro* 95 », dans G. Kiraz (éd.), *Jacob of Serugh and His Times : Studies in Sixth-Century Syriac Christianity*, Piscataway (NJ), Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 13), p. 91-114.

Immerzel 2009 : Mat Immerzel, *Identity Puzzles : Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Leuven – Paris – Walpole MA, Peeters (Orientalia Lovaniensia analecta 184).

Jullien & Jullien 2002 : Christelle Jullien et Florence Jullien, « Aux frontières de l'iranité : "nāsrāyē" et "krīstyonē" des inscriptions du mobad Kirdīr. Enquête littéraire et historique », *Numen* 49, p. 282-335.

Kraeling 1967 : Carl H. Kraeling, with a contribution by C. Bradford Welles, *The Excavations at Dura-Europos Conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. B, Final Reports. 8, 2, The Christian Building*, New Haven.

Littmann 1905 : Enno Littmann, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900. 4, Semitic Inscriptions. 1, Syriac Inscriptions*, New York – London, p. 3-56.

Littmann 1934 : Enno Littmann, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. Division 4, Semitic Inscriptions. Section B, Syriac Inscriptions*, Leiden, Brill.

McVey 1983 : Kathleen Elizabeth McVey, « The Domed Church as Microcosm : Literary Roots of an Architectural Symbol », *Dumbarton Oaks Papers* 37, p. 91-121.

McVey 1993 : Kathleen Elizabeth McVey, « The Sogitha on the Church of Edessa in the Context of Other Early Greek and Syriac Hymns for the Consecration of Church Buildings », *Aram* 5, p. 329-370.

Palmer 1988 : Andrew Palmer, « The Inauguration Anthem of Hagia Sophia in Edessa : a New Edition and Translation with Historical and Architectural Notes and a Comparison with a Contemporary Constantinopolitan Kontakion », *Byzantine and Modern Greek Studies* 12, p. 117-167.

Palmer 1990 : Andrew Palmer, *Monk and Mason of the Tigris Frontier : The Early History of Ṭur ʿAbdin*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pognon 1907 : Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris.

Polański 2008 : Tomasz Polański, « Paintings, Mosaics, Icons : a Syriac Hymn on the Cathedral of Edessa », *Folia Orientalia* 44, p. 199-225.

Ross 2001 : Steven K. Ross, *Roman Edessa : Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*, London – New York.

Sader 1983 : Jean Sader, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon de "De oblatione" de Jean de Dara : étude d'archéologie et de liturgie*, Roma, Pont. Institutum Studiorum Orientalium.

Sodini 2006 : Jean-Pierre Sodini, « Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 229-266.

Taft 1968 : Robert Taft, « Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions », *Orientalia Christiana periodica* 34, p. 326-359.

Van Rompay 1995 : Lucas Van Rompay, « Impetuous Martyrs? : The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgard I (419-420) », dans M. Lamberigts & P. van Deun (éds), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective : Memorial Louis Reekmans*, Leuven, p. 363-375.

Walker 2006 : Joel Walker, *The Legend of Mar Qardagh : Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press (The Transformation of the Classical Heritage 40).

Les églises de Syrie (IVe-VIIe siècle) : essai de synthèse*

Widad Khoury
DGAM Syrie

Bertrand Riba
UMR Orient et Méditerranée

Les églises de Syrie représentent un patrimoine archéologique bien trop riche pour prétendre en dresser le tableau détaillé dans le cadre de ce bref exposé. Les pages qui leur sont ici consacrées tenteront néanmoins d'en dégager les principaux traits afin de présenter un panorama général de l'architecture chrétienne depuis ses premières expressions, apparues au cours du IVe siècle, jusqu'à la conquête musulmane des années 630. Le cadre géographique de la zone étudiée sera d'abord déterminé en indiquant les principaux groupes archéologiques régionaux localisés sur l'ensemble du territoire. Les caractéristiques générales de l'architecture ecclésiastique devront ensuite être évoquées pour chacun d'entre eux, en abordant d'abord les églises d'un point de vue architectural, puis, dans un second temps, du point de vue de l'organisation spatiale et de la liturgie. Enfin, les traits communs, les spécificités et les influences dont témoignent les basiliques syriennes permettront de considérer leur place dans l'Orient paléochrétien.

Cadre géographique

Les frontières de la Syrie actuelle dessinent, d'une manière générale, les contours de la zone géographique étudiée (fig. 1). Les vestiges de nombreuses basiliques antiques se répartissent inégalement en plusieurs ensembles plus ou moins denses. Trois principaux secteurs archéologiques

* Cet article a été écrit en collaboration avec le P. Romualdo Fernandez et Ellada Papaiouannou. La mission franco-syrienne des « Inscriptions syriaques de Syrie » et la mission syrienne de « Banassara et du Ǧebel Wasṭāni » ont également contribué à son élaboration. Pour ses trois contributions à ce volume, Widad Khoury a été aidée au titre de subvention exceptionnelle du Sénat, par l'intermédiaire de monsieur le sénateur Jean-Pierre Vial, président de l'association parlementaire France-Syrie. Bertrand Riba a été financé par le programme de l'ANR SYRAB (Projet ANR-NT 09_479483).

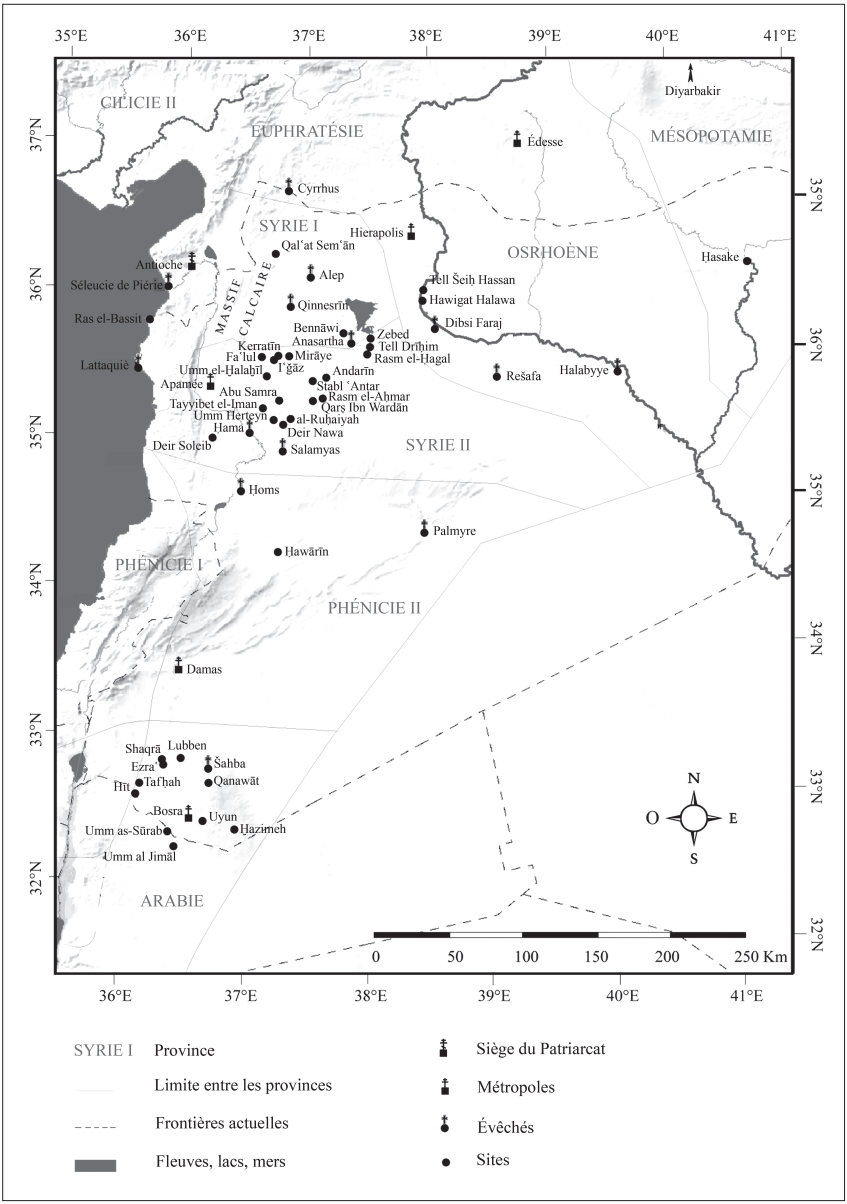


Fig. 1 — Carte de la Syrie avec les principales localités mentionnées dans l'article (fond de carte : Atlas des sites du Proche-Orient-MOM).

sont à considérer. La Syrie du Nord comprend un vaste territoire aux conditions naturelles contrastées dont font partie la côte syrienne, le Massif calcaire, les plateaux basaltiques de l'est et la steppe orientale jusqu'aux rives de l'Euphrate et au-delà. Les provinces antiques de Syrie I, de Syrie II, d'Euphratésie et d'Osrhoène appartiennent à ce secteur. La région qui s'étend à l'est et au sud d'Alep sera cependant considérée comme partie intégrante d'une zone à part, désignée sous l'appellation « Syrie Centrale », qui représente un important ensemble archéologique compris entre le Massif calcaire et les massifs basaltiques de la Syrie du Sud. Il comprend, dans le cadre de cette présentation, le territoire situé, du nord au sud, entre Alep et Ḥama en passant par Chalcis, et d'est en ouest, de Ḥama jusqu'à l'Euphrate en passant par Palmyre. Les anciennes provinces de Syrie I, de Syrie II, d'Euphratésie et de Phénicie II s'étendent à ce secteur. Enfin, la Syrie du Sud comprend l'ensemble du territoire basaltique situé au sud et au sud-est de Damas, entre le Jawlān à l'ouest et le désert à l'est. Les églises dépendaient de la province d'Arabie dont la limite administrative septentrionale se situait à quelques dizaines de kilomètres plus au nord de la frontière actuelle. Notre exposé devra donc empiéter sur la partie nord de la Jordanie.

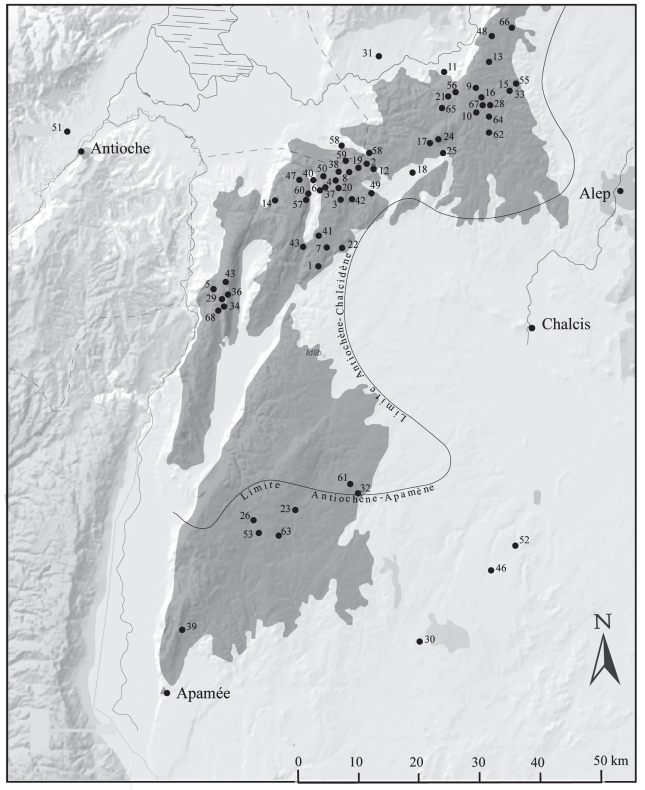
Les groupes régionaux

Les églises du Massif calcaire

Les églises des villages du Massif calcaire sont mieux connues en raison de la densité remarquable des vestiges souvent bien préservés (fig. 2). À partir du IVe siècle, dans les villages d'époque impériale, l'implantation des basiliques se réalise naturellement en périphérie des noyaux d'habitats primitifs (Kefert ʿAqab, Fassūq, Burǧ Ḥeidar). D'autres occupent une position centrale dans le tissu villageois, à l'emplacement d'un temple (Brād), tandis que les sanctuaires de hauts-lieux, édifiés aux sommets les plus élevés de la région, sont réaménagés en complexes monastiques[1]. Certains sanctuaires païens, comme le *mithraeum* de Ḥūarte[2], sont également remplacés par des lieux de culte chrétiens.

Les complexes ecclésiaux, parfois délimités par un mur d'enceinte (fig. 3a), à l'image des temples, se composent d'une église précédée d'un portique et d'une cour, le plus souvent située au sud, autour de laquelle gravitent diverses composantes (fig. 3b-c), telles que l'habitation du clergé,

1. Callot 1997.
2. Gawlikowski 2000 ; Id. (à paraître).



1- ʿAršīn
2- Bābisqā
3- Bafetīn
4- Bāmuqqa
5- Banassara
6- Bānaqfūr
7- Bānqūsā
8- Bāqirḥā
9- Bāṣūfān
10- Bātūtā
11- Bardḥan
12- Baʿūde
13- Brād
14- Bšindelinte
15- Burǧ Ḥeidar
16- Burǧke
17- Burǧ es-Sabʿ
18- Dānā
19- Darqītā
20- Deir Dēḥes
21- Deir Semʿān
22- Deir Sētā
23- Deir Sunbūl
24- Deir Tell ʿĀde
25- Deir Turmānīn
26- El-Bāra
27- El-Ḥeraibat
28- Fafertīn
29- Fasūq
30- Firǧe
31- Ǧendēres
32- Ǧerāde
33- Ḥarāb Šams
34- Ḥarāb Sulṭān
35- Ḥerbet es-Šarqīye
36- Ḥerbet es-Serj
37- Ḥerbet Ḥasan
38- Ḥerbet el-Ḥatib
39- Ḥūarte
40- Išrūq
41- Kaukanāyā
42- Kefer Derīan
43- Kefer Finše
44- Kefer Kermīn
45- Kerfert ʿAqab
46- Kerratīn
47- Kfeir
48- Kīmar
49- Ksēǧbe
50- Maʿaramāyā
51- Maʿchouqa
52- Mirʿrayāh
53- Muǧleyya
54- Nūrīye
55- Qalʿat Qalōta
56- Qalʿat Semʿān
57- Qalblōze
58- Qarṣ el-Banāt
59- Qarṣ Iblisū
60- Qirkbīze
61- Ruweiḥa
62- Šeiḥ Sleimān
63- Serǧilla
64- Sinḥar
65- Sitt er-rūm
66- Sūǧāne
67- Surqanīyā
68- Turīn

Fig. 2 — Carte du Massif calcaire : sites mentionnés dans l'article (fond de carte : Atlas des sites du Proche-Orient-MOM).

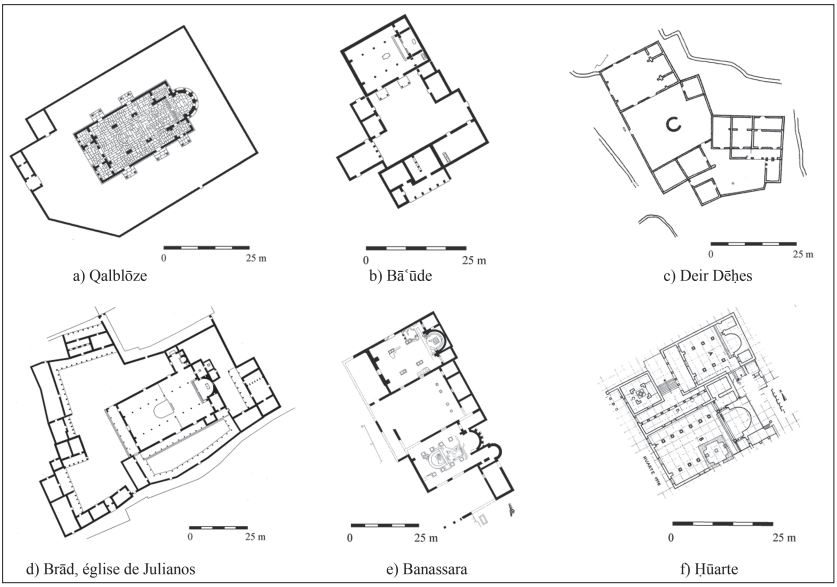


Fig. 3 — Ensembles ecclésiaux et monastiques du Massif calcaire.

a) Tchalenko & Baccache 1979, p. 257, fig. 420 ; b) *Ibid.*, p. 187, fig. 314 ; c) Biscop 1997, pl. 2 ; d) Tchalenko & Baccache 1979, p. 6, fig. 9 ; e) Khoury 2005a, p. 258, pl. 7 ; f) Canivet & Canivet 1979, p. 71, fig. 3.

le monument commémoratif, le réservoir d'eau et le baptistère qui fait son apparition dans le second quart du Ve siècle[3]. Ce schéma connaît cependant des variantes. Le portique n'est pas systématique[4] et certains éléments précédemment évoqués ne sont pas obligatoires dans tous les sanctuaires. Aussi, la cour se place parfois sur les côtés est, ouest et nord, et l'organisation des dépendances s'adapte selon les cas (fig. 3d). D'autres ensembles ecclésiastiques se caractérisent par le groupement de deux églises (fig. 3e-f). À Banassara[5] et Fassūq[6], les basiliques dites « doubles », disposées parallèlement de part et d'autre d'une cour, étaient certainement

3. Dufaÿ 1989, p. 639.
4. Les accès peuvent également être précédés d'auvents.
5. Khoury 2005a ; Ead. 1996.
6. Peña *et al.* 1999, p. 71-76.

complémentaires dans leur fonction[7]. Ce type de complexe se retrouve, avec une organisation différente, à Ḥūarte[8] et à Serǧilla[9].

Les églises à nef unique, connues dès le IVe siècle dans les chaînons nord (Qirkbīze, Nūrīye, Išrūq, Maʿaramāyā, Bānaqfūr)[10], comme dans le Ǧebel Zāwiye (Serǧilla[11], Ḥūarte[12]), sont édifiées jusqu'à la fin de la période protobyzantine. Certaines présentent un chevet rectangulaire (fig. 4a), dépourvu de chambres latérales (Maʿaramāyā, Bānaqfūr, Ḫereibet ouest[13]) ; d'autres possèdent un chevet tripartite dont les annexes font saillie (fig. 4b) par rapport aux façades sud et nord (Surqanīyā, Kefer Finše[14]). L'étude détaillée de l'église de Qirkbīze a montré que la division tripartite du sanctuaire n'est pas toujours contemporaine de l'édification du monument. Dans ce cas, celle-ci s'opère lors d'une troisième phase de construction, entre la fin du Ve siècle et le début du VIe siècle[15]. D'autres chapelles à nef unique (fig. 4c) sont pourvues d'une abside semi-circulaire inscrite dans un chevet droit (Ḫarāb Sulṭān[16], Baʿūde, Bardḫān[17]). L'abside saillante (fig. 4d-e), moins fréquente, est attestée assez tôt à Nūrīye[18], puis devient plus courante à partir de la fin du Ve siècle. Ce type de construction se retrouve notamment à Kfeir Est[19], dans la chapelle conventuelle Ḫarāb Šams[20] et les chapelles associées aux basiliques de Ṭurīn Est[21] et de Kefert ʿAqab Sud[22]. Le sanctuaire

7. Cf. Khoury & Riba dans ce même volume, p. 120-121.
8. Canivet & Canivet 1987.
9. Naccache 1996.
10. Strube 1986.
11. Charpentier *et al.* (à paraître).
12. Canivet & Canivet 1980.
13. Sur ces sites, cf. Peña *et al.* 1987.
14. Tchalenko 1953-1958, II, pl. XIII, 5.
15. Tchalenko 1990, p. 153.
16. Peña *et al.* 1999, p. 107.
17. Tchalenko 1953-1958, II, pl. XIII, 8 et 10. Pour l'ensemble monastique de Bardḫān pourvu de deux chapelles, l'une à chevet rectangulaire, l'autre à abside inscrite dans un mur droit, cf. également Biscop & Sodini 2010, p. 259-268.
18. Butler 1929, p. 76, fig. 79 ; Lassus 1947, p. 190 ; Tchalenko 1953-1958, I, p. 326, p. 332, p. 336-337, p. 384 ; Id. II, pl. xiii ; Peña *et al.* 1987, p. 177-178, fig. 121-122 ; Peña 2000, p. 209-210.
19. Tchalenko & Baccache 1979, p. 264-265 ; Biscop & Sodini 1984, p. 322-325.
20. Butler 1920, p. 322-323.
21. Peña *et al.* 1999, p. 157 ; Khoury & Castellana 1990, p. 18.
22. Riba 2012b.

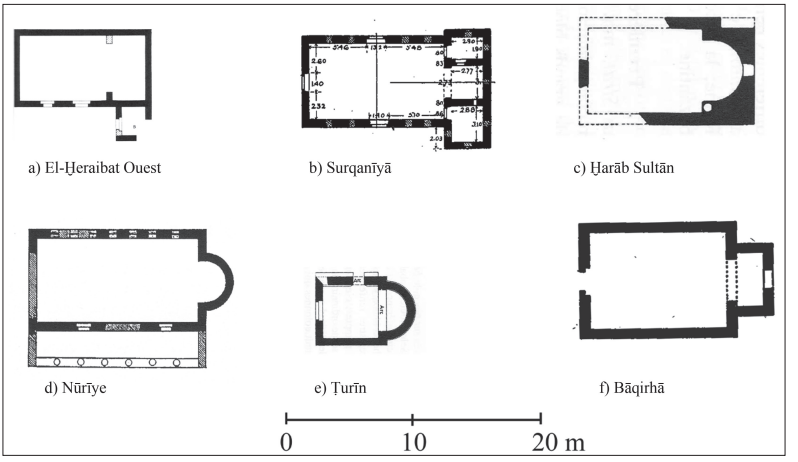


Fig. 4 — Églises à nef unique du Massif calcaire.

a) Peña *et al.* 1987, p. 149 ; b) Butler 1929, p. 150, fig. 160 ; c) Peña *et al.* 1999, p. 107 ; d) Butler 1929, p. 76, fig. 79 ; e) Peña *et al.* 1999, p. 157 ; f) Lassus 1947, p. 45, fig. 19.

saillant rectangulaire (fig. 4f) est également connu au VIe siècle à Bāqirḥā[23], Burǧke[24] et Sitt er-rūm[25].

Les anciennes basiliques à trois nefs se caractérisent par un plan allongé, des travées et des collatéraux étroits, une abside semi-circulaire peu profonde et un chevet tripartite canonique en Syrie du Nord. En Syrie I, les accès d'abord placés au sud, selon le plan dérivé de l'architecture domestique, gagnent progressivement, au cours des Ve et VIe siècles, les côtés ouest et nord, contrairement à la plupart des églises de Syrie II qui adoptent d'emblée le plan basilical type[26]. Parmi les édifices représentatifs de cette période signalons ceux de Fafertīn, Burǧ Ḥeidar, Sinḥar et Bātūtā[27] (fig. 5a).

23. Lassus 1947, p. 45, fig. 19.

24. Butler 1920, p. 329.

25. Tchalenko 1953-1958, II, pl. XIII, 3.

26. Notons cependant le cas de l'église de Serǧilla, en territoire apaméen, qui est dépourvue d'accès à l'ouest dans son état initial (fin IVe siècle) et continue de l'être après sa seconde phase de construction qui intervient au cours du Ve siècle (Charpentier *et al.* à paraître).

27. Ces basiliques ont été étudiées par G. Tchalenko dans le cadre de ses recherches portant sur les églises à bêma de la Syrie du Nord. Cf. Tchalenko & Baccache 1979 et Tchalenko 1990. On se reportera également à l'ouvrage récent des pères franciscains ayant pour objet les églises syriennes du IVe siècle (cf. Castallena & Fernández 2013).

Au tournant du Ve siècle, l'introduction d'innovations majeures marque durablement l'architecture ecclésiastique du Massif calcaire. La basilique de Julianos, à Brād (fig. 5b), achevée en 402[28], se caractérise essentiellement par la présence d'accès sur trois côtés – dont une porte monumentale axiale –, la généralisation des fenêtres pourvues d'un linteau échancré en plein cintre et l'utilisation de la corniche comme couronnement des murs extérieurs. Dans le Ǧebel Bārīšā, les cinq églises attribuées à Markianos Kyris[29] présentent une évolution caractérisée par les progrès constructifs et décoratifs réalisés entre la fin du IVe siècle et le début du Ve siècle, bien que les façades occidentales restent dépourvues d'ouvertures au profit d'accès placés au sud, selon le plan traditionnel des premières églises d'Antiochène[30] (fig. 5c). Les églises construites durant la période comprise entre 430 et 470 héritent de ces procédés techniques et ornementaux, les assimilent et les développent. À partir du dernier quart du Ve siècle, les entrecolonnements et la nef des basiliques s'élargissent, l'abside gagne en espace et une importance particulière est accordée à la lumière par la mise en œuvre de nombreuses fenêtres creusées en plein cintre. Du point de vue du décor, les architectes s'inspirent des modèles urbains et associent des formes qui trouvent leur origine jusqu'en Mésopotamie[31]. Enfin, il convient de mentionner le cas très particulier de l'église de Tell Aar, située à une vingtaine de kilomètres d'Apamée, qui rompt avec le plan traditionnel des édifices de la région par la présence de cinq nefs et d'un transept[32].

L'essor considérable du culte des reliques, associé à la croissance économique et démographique étendue à l'ensemble de la Syrie du Nord, donne lieu à une intense période de construction à partir des années 480. Dans les campagnes, ce phénomène se traduit parfois par l'agrandissement des églises villageoises, mais surtout par l'ajout d'une ou plusieurs basiliques à vocation de pèlerinage, conçues pour accueillir un

L'église de Fafertīn (372) est la plus ancienne datée de la région cf. Prentice 1922, 1190 ; *IGLS* II, no 389.

28. On peut ajouter l'apparition de la triple baie sur la façade ouest des monuments (Tchalenko & Baccache 1979, p. 4-16 ; Tchalenko 1990, p. 19-24).

29. Bābisqā (390-407), Bāʿūde (392/3), Ksēǧbe (414), Darqītā (418) et Qarṣ el-Banāt (420) où l'architecte est inhumé (cf. respectivement *IGLS* II, nos 559 à 561 ; 509 ; 535 ; 531).

30. Seule l'église de Qarṣ el-Banāt, la plus tardive de la série et l'unique à appartenir à un ensemble conventuel, présente des accès sur les trois côtés (Butler 1920, p. 214-223).

31. Naccache 1999.

32. Ce plan a été restitué d'après un croquis réalisé avant la découpe de la mosaïque et l'étude du pavement de l'édifice actuellement conservé au musée de Maarret-en-Nouman (Jwejati 2008, p. 128-185 ; Jouéjati & Haensch 2010).

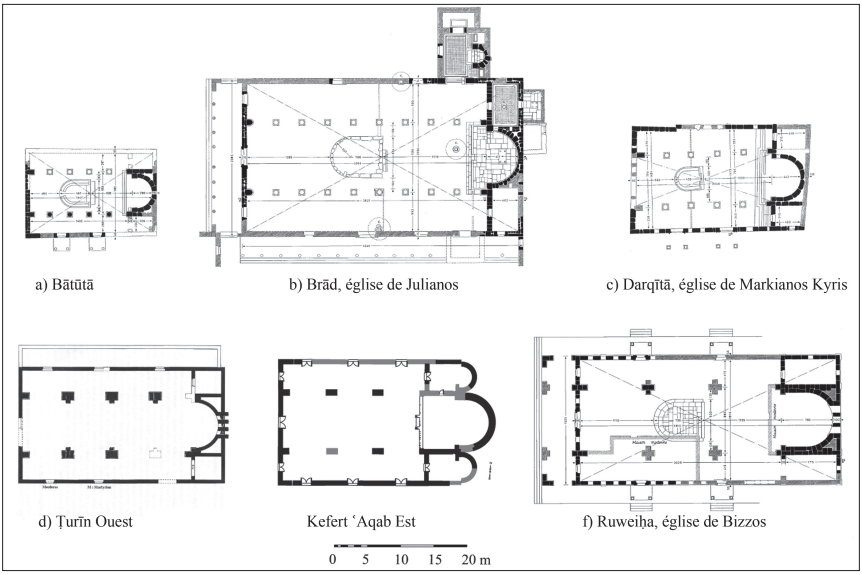


Fig. 5 — Églises à trois nefs du Massif calcaire.

a) TCHALENKO & BACCACHE 1979, p. 34, fig. 67 ; b) *Ibid.*, p. 8, fig. 13 ; c) *Ibid.*, p. 180, fig. 303 ; d) PEÑA *et al.* 1999, p. 160 ; e) RIBA 2012a, p. 218, fig. 4 ; f) TCHALENKO & BACCACHE 1979, p. 289, fig. 472.

nombre important de fidèles[33]. Certains édifices conservent leur caractère local, d'autres appartiennent à la lignée des grandes églises postérieures au prestigieux sanctuaire de Qalʿat Semʿān dont la construction débute sans doute dès 470[34]. Ce vaste ensemble dédié à saint Syméon l'Ancien, vraisemblablement issu d'une initiative impériale, introduit en effet des innovations architecturales et ornementales qui se diffusent rapidement en Syrie du Nord et au-delà. Tel est le cas des consoles portées sur des colonnettes qui permettent de répartir la charge de la toiture – quoique la

33. Quelques-unes de ces églises de pèlerinage sont précédées d'un porche monumental parfois doté de tours (Qalblōze, Deir Turmānīn, basilique de Bizzos de Ruweiḥa, El-Ḥoṣn à El-Bāra). L'église de Ǧerāde possède une seule tour.

34. L'empereur Zénon (474/475-491) a généralement été reconnu comme étant à l'origine de la construction du sanctuaire de Qalʿat Semʿān. Cependant, c'est à son prédécesseur, l'empereur Léon, notamment connu pour son accueil fait au Stylite Daniel, disciple de Syméon, que le financement du grand lieu de pèlerinage doit vraisemblablement être attribué en échange d'une relique de Syméon (LANE FOX 1997, p. 194-197 ; SODINI 2010, p. 298-301).

diffusion de ce procédé semble avoir été limitée[35] –, mais surtout du chevet à colonnes repris, de façon simplifiée et avec différentes variantes, dans une quinzaine d'églises de la région[36]. À la même période, l'affluence de pèlerins conduit à reconsidérer l'espace intérieur de la nef. Les piliers comme support des arcs sont alors introduits[37] afin de conférer plus d'ampleur et une certaine unité au volume intérieur de l'église (fig. 5d-f). Ces éléments permettent de dépasser largement la portée limite de l'arc sur colonne[38], prépondérant dans le Massif calcaire. Parmi les treize basiliques à piliers connues dans la région, certaines étaient à l'origine de simples édifices à nef unique, comme l'église de Bettir dont l'étude a permis de distinguer les deux phases de l'édifice et de préciser, à cette occasion, la période de la construction de l'église de Qalblōze dont elle s'inspire[39]. L'église de Kefert ʿAqab Sud – dont l'évolution est similaire à celle de Bettir[40] – et l'église de Banassara Nord[41] présentent la particularité de combiner la forme rectangulaire du support à celle de la colonne. Certains piliers, pourvus de contreforts latéraux, sont cruciformes (église de Bizzos à Ruweiḥa[42]). D'autres, dotés d'un contrefort unique, prennent une forme en T (Ṭurīn

35. Ce type de dispositif, une innovation dans le sanctuaire de Qalʿat Semʿān, s'est manifestement peu diffusé puisqu'on le retrouve seulement dans l'église du monastère nord-ouest de Deir Semʿān, à Qalblōze et dans l'église de Saint-Serge à Reṣāfa. J.-P. Sodini précise que ce dispositif est également connu en Cilicie dans l'église d'Alahan (Sodini 2010, p. 318).

36. Biscop & Sodini 1984 ; 1987.

37. Les piliers, tels qu'ils se présentent dans les basiliques antiques du Massif calcaire, trouvent vraisemblablement leur origine dans le propylée monumental à trois portes et trois arcs du sanctuaire de Qalʿat Semʿān.

38. La portée limite de l'arc sur colonne est de 3,50 m environ (Lassus 1947, p. 71-76 ; Tchalenko 1953-1958, I, p. 315).

39. L'édifice de Bettir, modeste copie de la basilique de Qalblōze, est le résultat du remaniement d'une église plus ancienne, à nef unique, à laquelle appartenait un linteau sur lequel figure la date de 471. En conséquence, la seconde phase de construction est nécessairement postérieure à cette date. Cela rend improbable l'argument de G. Tchalenko selon lequel l'édifice à pilier construit d'un seul jet, daté par l'inscription mentionnée ci-dessus, permet de placer à une période antérieure la construction de la basilique de Qalblōze puisque cette dernière en était le modèle (Tchalenko 1973, p. 128-136). La basilique de Qalblōze est donc postérieure au sanctuaire de Qalʿāt Semʿān dont elle tire son influence (Biscop & Sodini 1984, p. 295-304).

40. Cf. fig. 17 c-d ; Riba 2012b.

41. Khoury 2005a, p. 261, pl. 12 et 13.

42. Tchalenko & Baccache 1979, p. 290-293.

Ouest[43]). En ce qui concerne l'organisation de la nef, notons la présence de tribunes et de collatéraux tournants dans les églises situées dans la partie apaméenne du Ǧebel Zāwiye (El-Bāra, Muǧleyya)[44], à la différence des églises d'Antiochène qui en sont dépourvues[45]. Une distinction entre les deux provinces s'effectue aussi, en Apamène, par l'existence d'un narthex qui trouve naturellement sa place dans les basiliques conçues selon une liturgie axiale, et de l'atrium connu dans un petit nombre de sanctuaires[46].

Le type de chevet le plus répandu se définit par une abside inscrite à l'intérieur d'un mur droit sur toute la largeur de l'édifice (fig. 6.1)[47]. L'essor du culte des reliques a parfois nécessité l'adjonction d'un espace supplémentaire, sous forme d'une abside ou bien d'une pièce rectangulaire, constituant ainsi une excroissance orientale par rapport au mur du chevet (fig. 6.2). Certaines églises, principalement concentrées dans le Ǧebel Bārīšā à partir du milieu du Ve siècle[48], se caractérisent par la perte de la forme absidiale au profit d'une organisation plus simple définie par le cloisonnement rectiligne du sanctuaire tripartite (fig. 6.3). Le chevet à abside semi-circulaire en partie engagée entre les chambres latérales, moins fréquent, est connu dès le IVe siècle à Fafertīn[49], et apparaît ailleurs dans huit églises construites aux Ve et VIe siècles[50] (fig. 6.4). Dans la même catégorie, l'église de Deir Turmānīn se distingue par une

43. Peña *et al.* 1999, p. 170. Plus généralement, sur les piliers des basiliques syriennes, on se reportera au catalogue livré dans Grossmann 1973, p. 51-75.

44. Les églises de El-Bāra forment cependant un ensemble très localisé puisque les églises des villages voisins ne possèdent pas de tribunes (Tchalenko 1953-1958, II, pl. XII).

45. Les tribunes ne sont pas connues en Syrie I à l'exception de celles aménagées au-dessus des porches, et celle de la terrasse du collatéral sud de l'église de Qalblōze (Tchalenko 1990, p. 164).

46. En Apamène, le narthex est connu, par exemple, dans l'église nord de Muǧleyya, l'église E5 de El-Bāra et l'église ancienne de Ḥūarte, où il est ajouté lors de l'agrandissement postérieur du monument. Le narthex est rare dans les basiliques de Syrie I qui sont d'abord caractérisées, pour la majorité d'entre elles, par un plan fondé sur une liturgie de type transversal. Il est connu, notamment, à Bānqūsā Sud où l'espace ouvre vers l'extérieur par une triple baie. L'unique « atrium » attesté en Antiochène est celui de la basilique dédiée à la Sainte-Vierge de Šeiḫ Sleimān, dans le Ǧebel Semʿān.

47. Sur les chevets des églises de Syrie du Nord cf. notamment Surrel 1983.

48. Sodini 1990.

49. Tchalenko & Baccache 1979, p. 44, fig. 84.

50. Église est de Markianos Kyris à Bābisqā ; Kaukanāyā Nord ; église de Saint-Phocas à Bāsūfān ; Deir Turmānīn ; Bānqūsā Sud, ʿAršīn ; Kimār Est, Banassara Sud.

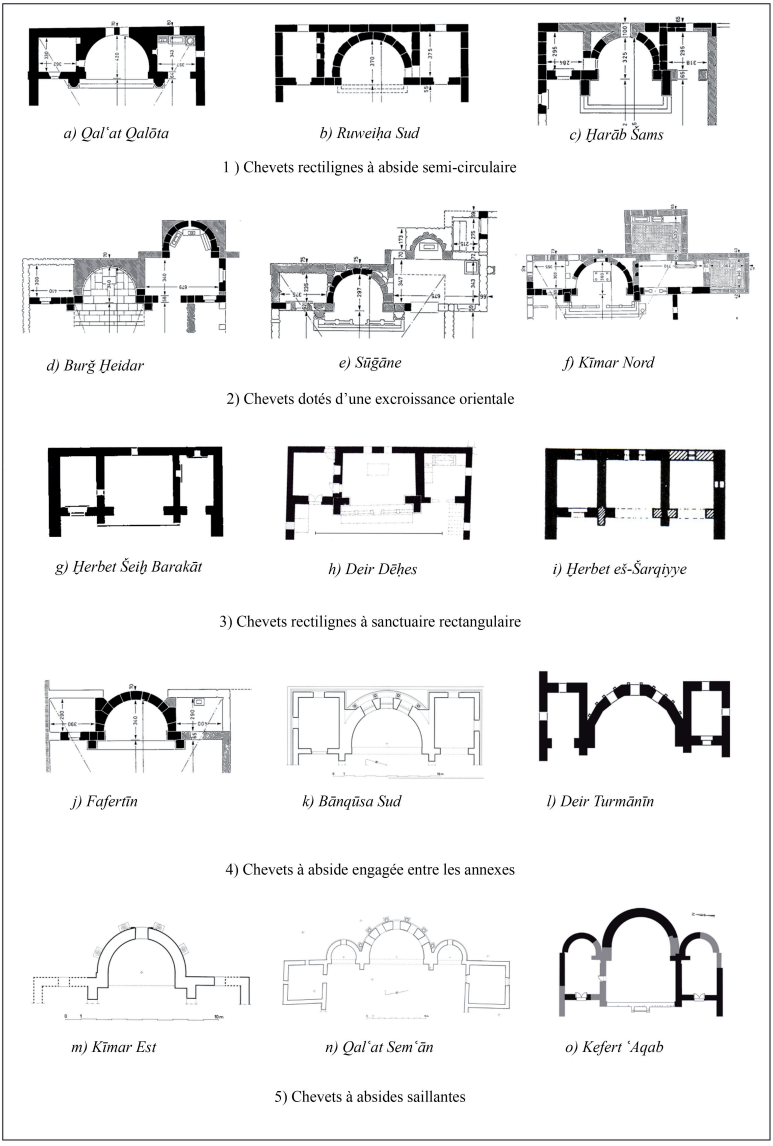


Fig. 6 — Types de chevets des églises du Massif calcaire.

a) Tchalenko & Baccache 1979, p. 126, fig. 216 ; b) *Ibid.*, p. 284, fig. 465 ; c) *Ibid.*, p. 554, fig. 99 ; d) *Ibid.*, p. 18, fig. 36 ; e) *Ibid.*, p. 62, fig. 114 ; f) *Ibid.*, p. 95, fig. 167 ; g) Tchalenko 1953-1958, II, pl. 42, fig. 2 ; h) Biscop 1997, pl. 56 ; i) Peña *et al.* 1987, p. 135, fig. 126 ; j) Tchalenko 1979, p. 43, fig. 82 ; k) Biscop & Sodini 1984, p. 308, fig. 69 ; l) Vogüé 1865-1877, II, pl. 134 ; m) Biscop & Sodini 1984, p. 313, fig. 78 ; n) *Ibid.*, p. 274, fig. 11 ; o) Riba 2012a, p. 218, fig. 4.

abside polygonale[51]. Le chevet à abside saillante, assez rare, se cantonne essentiellement à des chapelles à nef unique. Toutefois, malgré les difficultés engendrées par la pose de la couverture de tuiles sur ce type de construction, certaines églises à trois nefs présentent une abside principale en saillie (Qalblōze, Kīmar Est [fig. 6.5m], E3 à El-Bāra)[52]. Enfin, le chevet à trois absides saillantes de la basilique est de Qalʿat Semʿān était un cas isolé en Syrie jusqu'au dégagement récent de la basilique est de Kefert ʿAqab. Cette dernière montre que ce type de plan a été repris au sein même du Massif calcaire, dans une communauté villageoise située en bordure de la vallée de l'Oronte, au cours de la première moitié du VIe siècle[53] (fig. 6.5n-o). Les fouilles récentes d'une église proche de Laodicée, à Dyar el-Qatariyyā[54], semblent indiquer que le chevet tri-absidial a également gagné le littoral à la même période.

Les églises de la « Syrie Centrale »

L'évolution et les caractéristiques des églises signalées dans la région appelée « Syrie Centrale » sont plus difficiles à appréhender en raison de la densité moins importante des monuments connus, d'un état de conservation pas toujours bon et de fouilles archéologiques peu nombreuses. Par ailleurs, les basiliques les mieux documentées, comme celles de Reṣāfa, sont peu représentatives de la majorité car elles appartiennent à de vastes ensembles à caractère exceptionnel. Les églises restent néanmoins les monuments de cette région sur lesquels nous avons le plus de renseignements.

Les dimensions et le soin accordé à ces lieux de culte varient en fonction du statut de la localité à laquelle ils se rattachent. Les grands complexes ecclésiaux des évêchés ou des principaux centres urbains (fig. 7a) se distinguent en effet des ensembles plus modestes situés dans la plupart des villages (fig. 7b). Globalement, le schéma de base comprend une église – parfois précédée d'un portique – et d'une cour autour de laquelle se répartissent diverses dépendances. On note également l'existence de groupes d'églises, comme celui de El-Ruḥaiyah composé de trois basiliques rassemblées autour d'une cour commune[55] (fig. 7c). Certaines églises sont situées à l'intérieur d'une enceinte fortifiée, à l'image de la basilique du

51. Vogüé 1865-1877, II, pl. 134.

52. Biscop & Sodini 1984. Pour l'église de El-Bāra cf. Sodini 1989, p. 360, fig. 90.

53. Riba 2012a, p. 213-227.

54. Les services archéologiques de Lattaquié ont procédé à l'étude de cet ensemble ecclésiastique.

55. Butler 1920, p. 23-24.

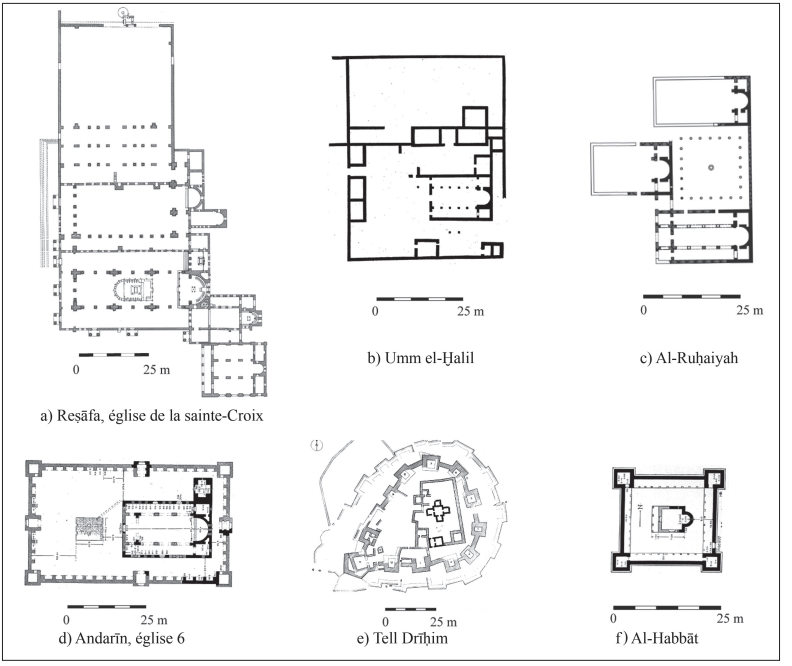


Fig. 7 — Ensembles ecclésiaux et monastiques de « Syrie Centrale ».
a) Sack 1996, pl. 71 ; b) Lassus 1947, p. 37, fig. 37 ; c) Butler 1920, p. 23, fig. 23 ; d) *Ibid.*, p. 59, fig. 54 ; e) Mouterde & Poidebard 1945, 2, pl. 94 ; f) Butler 1920, p. 102, fig. 119.

Kastron d'Andarīn[56]. La basilique 6 de la même localité se trouve également au centre d'une enceinte pourvue de tours[57] (fig. 7d). C'est aussi le cas d'une église de Zebed[58], de El-Habbāṭ[59] et dans ce qui paraît être des ensembles monastiques à Tell Drīḥim[60] et Sṭabl ʿAntar[61] (fig. 7e-f).

D'un point de vue architectural, les églises sont conformes au plan type de la basilique syrienne. Les basiliques à trois nefs et sanctuaire tripartite, de loin les plus nombreuses, sont couvertes d'un toit en charpente. Les piliers

56. Butler 1920, pl. 8.
57. *Ibid.*, pl. 10.
58. Mouterde & Poidebard 1945, 2, pl. 6.
59. Butler 1920, p. 102, fig. 119.
60. Mouterde & Poidebard 1945, 2, pl. 94.
61. Butler 1920, pl. 9.

comme les colonnes, attestés dès le IVe siècle (Iʿǧāz)[62], sont utilisés au cours des siècles suivants de façon équivalente. On constate seulement, d'après les données actuelles, que les basiliques à piliers sont plutôt concentrées dans le secteur ouest. Elles sont également connues dans la région d'Émèse (Ḥoms), notamment à Ḥawarīn où toutes les églises recensées possèdent des piliers[63]. Certains sont flanqués de contreforts latéraux prévus pour porter les lourdes fermes de la charpente de la nef principale. Les supports cruciformes, peu fréquents, existent en Euphratésie, à Reṣāfa (basilique de la Sainte-Croix), à Ḥalabiyye (église est), et dans la région d'Andarīn, à Sṭabl ʿAntar[64]. Concernant la répartition des accès, la documentation ne permet pas de déterminer quel côté était privilégié dans la mesure où la plupart des édifices connus présentent des ouvertures pratiquées autant sur les façades sud que sur celles de l'ouest. Les portiques, plus nombreux devant les façades occidentales, suggèrent néanmoins une préférence pour ce côté. Par ailleurs, il convient de noter la présence d'un dispositif, rare en Syrie, destiné à glorifier l'entrée de la nef. L'aménagement marque la transition entre la nef centrale et le narthex par le biais d'ouvertures multiples, sans portes, séparées par des colonnes. En Syrie Centrale, un *tribèlon* est connu à Dibsi Faraj[65] tandis que la basilique B de Reṣāfa possède un *pentabèlon*[66]. Le *tribèlon* est également connu dans la partie apaméenne du Massif calcaire, à El Bāra, où se trouve également une basilique dotée d'un *pentabèlon*[67] et sur la côte à Ras el-Bassit[68] où l'aménagement se traduit par la présence d'un *tetrabèlon*. En outre, les églises apaméennes présentent parfois une nef centrale enveloppée d'un collatéral tournant continu, avec un narthex intérieur plus large que les bas-côtés. Dans la plupart des cas, le collatéral en U est surmonté d'une tribune. Ce type d'édifice existe, nous l'avons vu, à El-Bāra, Muǧleyya et dans l'église à atrium d'Apamée caractérisée par des bas-côtés terminés par des absides[69]. En dehors de ce dernier monument, l'atrium est connu dans un petit groupe d'églises,

62. Les travaux de l'église à piliers des saints Apôtres à Iʿǧāz, achevés en 429/430, ont débuté à la fin du IVe siècle (*IGLS* IV, 1586 et 1587 ; cf. également Butler 1920, p. 83-87 ; Id. 1929, p. 40).

63. Khoury 2005.

64. Butler 1920, pl. 9 ; Mouterde & Poidebard 1945, 1, p. 174-175.

65. Harper 1975, fig. F ; Donceel-Voûte 1988, p. 78, fig. 46.

66. Ulbert 1986.

67. Sodini 1989, p. 360, fig. 90.

68. Beaudry 2005, p. 119-136.

69. Balty & Napoleone-Lemaire 1969.

notamment à Deir Soleib (église A)[70], semble-t-il, où celui-ci permet d'accéder au narthex par une triple baie[71].

Le chevet tripartite rectiligne domine largement dans les églises de « Syrie Centrale » (fig. 8.1). Cependant, quelques basiliques présentent des absides semi-circulaires inscrites entre les annexes (fig. 8.2). D'autres se caractérisent par une abside placée en retrait par rapport aux chambres latérales (fig. 8.3). Enfin, un petit nombre d'églises comporte une ou trois absides saillantes inscrites dans un massif polygonal (fig. 8.4).

Peu d'églises à nef unique sont connues dans la région. Ces édifices de petites dimensions présentent un accès unique placé, selon les cas, au sud, au nord ou à l'ouest. Certains, dénués d'annexes de part et d'autre de l'abside, se caractérisent par un chevet rectiligne (Talūn[72]), d'autres possèdent une abside saillante (Al-Habbāṭ 1[73], Abu Makkah[74]) parfois inscrite dans un massif rectangulaire (Firǧe[75]). Lorsque le chevet est tripartite, les annexes s'alignent sur les façades nord et sud (Deir Nawa [598][76]) ou bien font saillie par rapport à celles-ci (Andarīn 2[77]).

Les édifices religieux à caractère exceptionnel de la Syrie du Nord

Parallèlement aux basiliques traditionnelles se développe, en Syrie du Nord, une architecture de prestige signalée par des monuments à plan centré ou cruciforme. Parmi eux, le martyrion du sanctuaire de Qalʿat Semʿān présente la particularité de combiner les deux types de plan. En effet, l'octogone central, surmonté d'un tambour octogonal couvert d'un toit pyramidal en charpente[78], marque le départ de quatre basiliques à trois nefs[79] (fig. 9b). Le baptistère, quant à lui, présente un noyau central octogonal conçu selon un procédé comparable à celui du martyrion. Celui-ci est inscrit

70. Mattern, Mouterde & Beaulieu 1939, p. 8. Notons que les colonnades ne sont pas attestées sur les côtés. Les auteurs nomment l'espace « cour-atrium ».

71. L'atrium existe également à El-Ruḥaiyah et à Reṣāfa (église de la Sainte-Croix), bien que la présence de colonnades sur les quatre côtés reste à vérifier dans les deux sanctuaires, ainsi qu'à Nawa (deux colonnades seulement) et à Dibsi Faraj.

72. Butler 1920, p. 95.

73. *Ibid.*, p. 102-103.

74. Il s'agit d'un groupe de deux chapelles à nef unique (Lassus 1935-1936, 1, p. 5).

75. Butler 1920, p. 70.

76. *Ibid.*, p. 15-16.

77. *Ibid.*, p. 56.

78. Sodini 2007, p. 111-112 ; Biscop & Sodini 2011.

79. Biscop 2005.

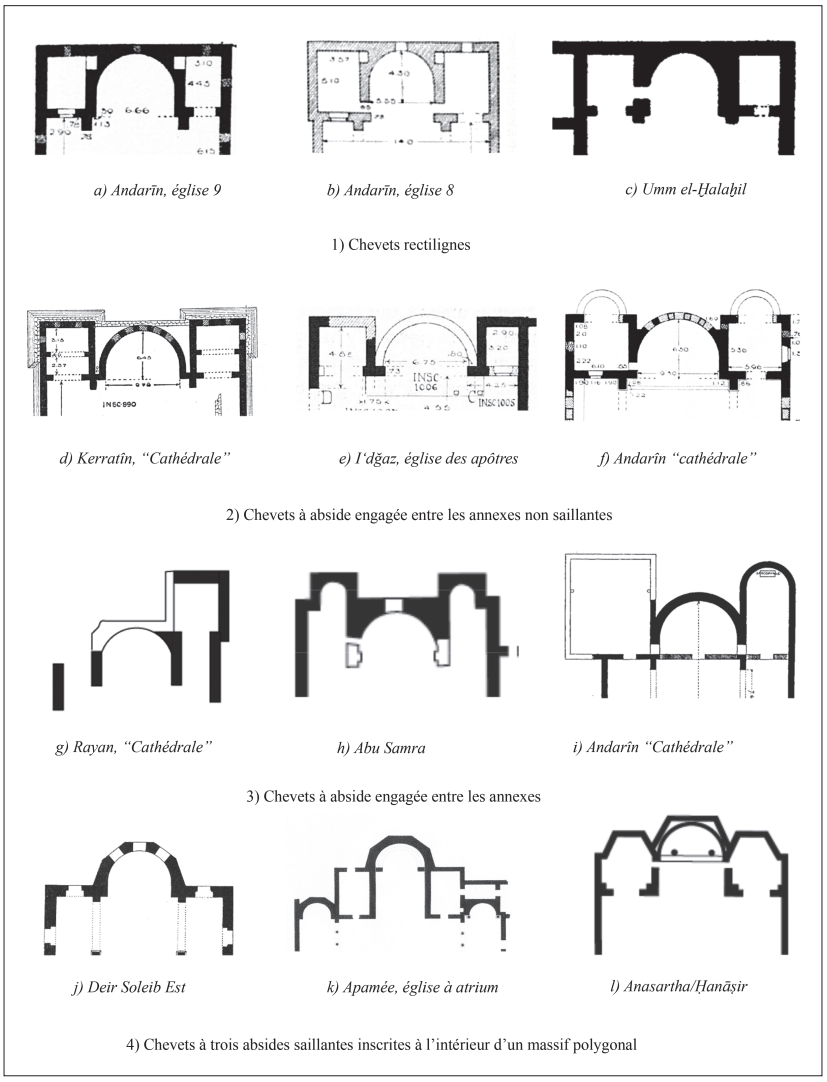


Fig. 8 — Types de chevets des églises de « Syrie Centrale ».

a) Butler 1920, pl. VIII ; b) *Ibid.*, p. 62, fig. 60 ; c) Lassus 1947, p. 37, fig. 16 ; d) Butler 1920, pl. X ; e) *Ibid.*, p. 85, fig. 94 ; f) Butler 1920, p. 53, fig. 44 ; g) Donceel-Voûte 1988, 1, p. 169, 131 ; h) Lassus 1935-1936, 1, p. 154, fig. 156 ; i) Gabriel 1926, p. 88-89, pl. 16 ; j) Mattern, Mouterde & Beaulieu 1939, p. 19, fig. 5 ; k) Balty & Napoleone-Lemaire 1969, p. 74 ; l) Burton & Drake 1872, p. 181.

à l'intérieur d'un bâtiment carré (fig. 9a). Le plan du sanctuaire de Qalʿat Semʿān sera imité, avec de nombreuses variantes, dans la construction du monastère dédié à Saint-Syméon-le-Jeune (fig. 9c) achevée en 551[80]. Environ un siècle avant la construction du martyrion de saint Syméon l'Ancien, le plan en croix libre est représenté par le monument d'Antioche-Qausīye (381) dont les branches dénuées d'abside font leur jonction dans une pièce centrale (fig. 9d). Un autre exemple, beaucoup plus modeste, paraît avoir existé dans la région d'Andarīn, à Tell Drīḥim[81]. De leur côté, les édifices à croix inscrite offrent un plan adapté à l'organisation tripartite du chevet (fig. 9e-f), tel que l'indiquent l'église 3 d'Andarīn[82], le baptistère de l'église de la Sainte-Croix à Reṣāfa (1er état)[83] ou l'église associée à la « résidence rurale » de Qaṣr Ibn Wardan[84]. Les constructions religieuses à plan octogonal libre sont connues, pour leur part, dans les grands centres urbains (église d'Or à Antioche[85] ; martyrion d'Émèse [Ḥoms][86]), comme dans les campagnes (Deir Sunbūl[87]) (fig. 10). Ce type de plan apparaît aussi à Mirʿayāh[88], dans la région de Kerratīn, où la nef octogonale est cette fois précédée d'une abside flanquée d'annexes et d'un chevet droit (fig. 11a). L'édifice évoque la chapelle de Muğleyya (fig. 11b), dans le Massif calcaire, quoique celle-ci possède un sanctuaire tripartite conçu aux dépens de la nef réduite à cinq pans[89]. À ce type de plan se substitue parfois une rotonde, comme le montre l'église des Archanges de Faʿlūl[90] (fig. 11c) : la construction, précédée d'un portique occidental, est aussi pourvue d'un chevet tripartite bien défini par rapport au plan de l'ensemble, à l'instar de l'église de Mirʿayāh. En Syrie du Nord, le martyrion de l'église nord de Deir Sētā semble être le seul édifice à présenter un plan hexagonal[91]. Enfin, les tétraconques, bien connus dans

80. Van den Ven 1962.

81. L'église de Tell Drīḥim 1, de plan cruciforme, se trouve au centre d'une succession d'enceintes qui correspondent vraisemblablement à plusieurs phases d'occupation. Mouterde & Poidebard 1945, 1, p. 171 ; II, pl. 94.

82. Butler 1920, p. 56, fig. 50.

83. Ulbert 1986, p. 98-101.

84. Butler 1920, p. 30, fig. 25 ; Lassus 1947, p. 146-147.

85. Lassus 1947, p. 109 ; Goilav 2010.

86. Saliby & Griesheimer 1999.

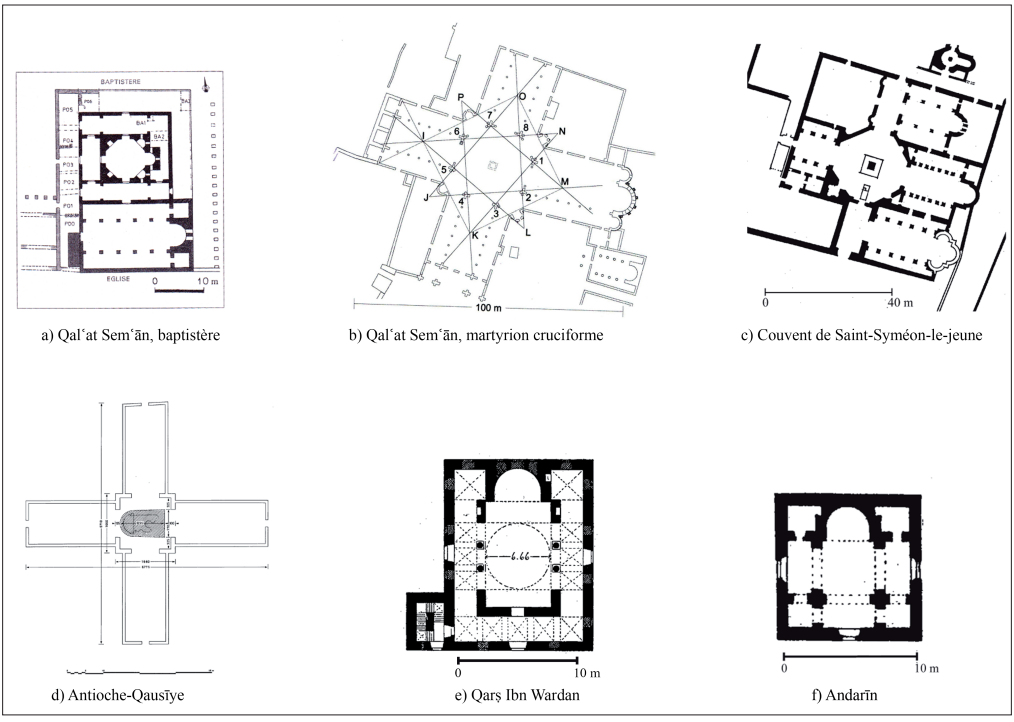
87. Naccache & Tate 1995, p. 413.

88. Butler 1909, p. 70, fig. 75.

89. Vogüé, 1865-1877, II, pl. 101.

90. Butler 1920, p. 96, fig. 113.

91. Butler 1929, p. 155 ; Lassus 1947, p. 226 ; Khoury 1987, p. 97-110.



a) Qalʿat Semʿān, baptistère — b) Qalʿat Semʿān, martyrion cruciforme — c) Couvent de Saint-Syméon-le-jeune

d) Antioche-Qausīye — e) Qarṣ Ibn Wardan — f) Andarīn

Fig. 9 — Édifices à plan centré en Syrie du Nord.
a) Biscop & Sodini 1989, p. 1685, fig. 7 ; b) Biscop 2005, p. 17, fig. 9 ; c) Djobadze 1986, plan hors-texte I ; d) Tchalenko & Baccache 1979, p. 349, fig. 545 ; e) Butler 1920, p. 30, fig. 25 ; f) *Ibid.*, p. 56, fig. 50.

Fig. 10 — Deir Sunbūl. Bâtiment octogonal associé à l'église (© W. Khoury).

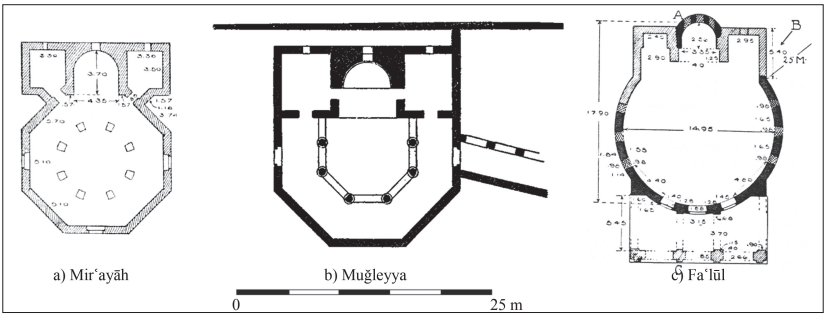


Fig. 11 — Édifices à plan centré pourvus d'un sanctuaire tripartite.
a) Butler 1920, p. 70, fig. 75 ; b) Vogüé 1865-1877, II, pl. 101 ; c) Butler 1920, p. 96, fig. 113.

l'architecture protobyzantine[92], deviennent très populaires à partir de la fin du Ve siècle dans les sièges d'évêque métropolite et les centres de pèlerinage. Ce type de monument se retrouve à Séleucie de Piérie (fig. 12a) sous la forme d'un vaste ensemble quadrilobé à noyaux central carré, pourvu à l'est d'une chapelle à nef unique[93]. À Apamée, le monument qui tient lieu de cathédrale (fig. 12b) – à partir de sa restauration sous Justinien – présente, avec quelques variantes, un plan comparable[94]. Cette catégorie d'édifice évoque également la cathédrale d'Amida[95] (Diyarbakir), capitale de la province de Mésopotamie (fig. 12c). Le martyrion de Reṣāfa (fig. 12d), pour sa part, se distingue par un chevet tripartite intégré à l'intérieur de l'édifice[96]. Le côté ouest, particulièrement développé, souligne la conception axiale de l'ensemble architectural. Il convient aussi de mentionner l'église dédiée à Sainte-Hélène[97], à Alep, dont l'examen milite en faveur d'un monument proche de la cathédrale de Bosra qui sera évoquée plus loin. Quant au

92. Selon E. Kleinbauer, ce type d'édifice trouverait son origine à Antioche (Kleinbauer 1973, p. 89-114).

93. Balty 1972a.

94. *Ibid.* ; voir également Balty 1972b.

95. Strzygowski & Van Berchem 1910, p. 187-195 ; Kleinbauer 1973, p. 104-107 et fig. 12.

96. Brands 2002, p. 121-179.

97. Ce monument, transformé au XIIe siècle en mosquée, a d'abord été considéré, dans son état du VIe siècle, comme une église à trois nefs couvertes de coupoles (Guyer 1914). Cependant, l'étude et la restitution de l'édifice proposée par M. Écochard, approuvée par Lassus 1947, p. 153 et Krautheimer 1986, p. 138, ont montré qu'il s'agissait d'un tétraconque (Écochard 1950).

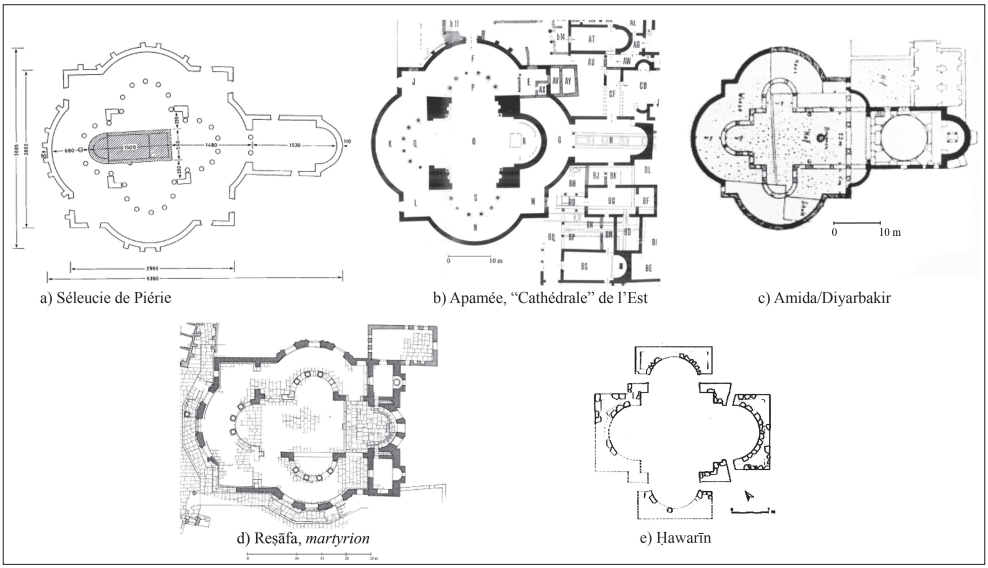


Fig. 12 — Tétraconques de Syrie du Nord et de Mésopotamie.

a) TCHALENKO & BACCACHE 1979, p. 353, fig. 549 ; b) BALTY 1972b, p. 108-109 ; c) KLEINBAUER 1973, fig. 12 ; d) BRANDS 2002, p. 123, fig. 15 ; e) KHOURY 2005b, p. 313, fig. 16.

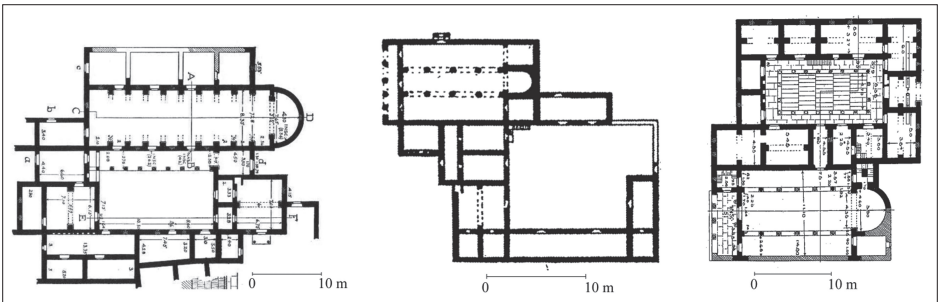
tétraconque de Ḥawarīn (fig. 12e), celui-ci se définit comme un édifice quadrilobé dont chaque abside est intégrée dans un massif rectangulaire[98].

Les églises de la Syrie du Sud

Les ensembles ecclésiaux de la Syrie méridionale se caractérisent par un attachement particulier au plan et aux procédés techniques employés dans le domaine domestique. Un premier type de complexe religieux se compose d'une église à nef unique intégrée à l'intérieur d'un ensemble conçu sur le modèle d'une maison (fig. 13a), si bien que la fonction de l'édifice n'est quasiment déterminée que par la présence de l'abside. Un second type de lieu de culte se définit par une église à trois nefs à laquelle est adjoint un ensemble comparable à celui d'une habitation (fig. 13b-c)[99]. Un troisième type se traduit par la présence d'églises doubles, telles qu'elles

98. KHOURY 2005b, p. 312-313.

99. Sur les distinctions entre ces deux types d'ensembles ecclésiastiques cf. LASSUS 1947, p. 25-28.



a) Umm al-Jimāl, église de Julianos — b) Umm al-Jimāl, église de Claudianos — c) Umm es-Surāb, église des Saints-Serge-et-Bacchus

Fig. 13 — Complexes ecclésiaux de Syrie du Sud.
a) BUTLER 1929, p. 18, fig. 11 ; b) *Ibid.*, p. 46, fig. 44 ; c) *Ibid.*, p. 97, fig. 45.

se présentent, avec différentes variantes, à Šahba[100], Qanawāt[101], Umm al-Jimāl[102], Ḫazimeḥ et Uyun[103]. Dans tous les cas, la basilique, parfois le portique – souvent situé devant la façade ouest – et la cour autour de laquelle rayonnent diverses dépendances, constituent les composantes essentielles de ces ensembles.

Le caractère basaltique de la région et l'absence de bois ont conduit, au cours du IVe siècle, à la construction d'édifices religieux appelés « pseudo-basiliques » en raison de l'emploi d'arcs transversaux perpendiculaires à l'axe de la nef dont la fonction était de supporter une couverture de dalles de pierre (fig. 14a-b). Ce procédé technique, directement emprunté à l'architecture domestique, diffère de celui employé dans le reste de la Syrie où la charpente de bois et les tuiles sont utilisées dès la construction des premières églises, et ce, semble-t-il, même dans les régions basaltiques. L'église de Julianos, à Umm al-Jimāl, est considérée comme l'un des

100. BUTLER 1919, p. 114 ; MICHEL 2001, p. 184-186.

101. L'ensemble ecclésial de Qanawāt présente un intérêt particulier car il est question d'un ensemble païen réoccupé par un sanctuaire chrétien dont les basiliques, d'abord axées vers le sud au Ve siècle, adoptent au VIe siècle une orientation nouvelle vers l'est suivant les prescriptions imposées à toutes les églises. De ce fait, la basilique Est, à l'intérieure de laquelle les transformations effectuées s'adaptent aux contraintes du plan basilical initial, devient un monument caractérisé par un plan barlong (AMER *et al.* 1982, p. 257-318).

102. BUTLER 1919, p. 180 ; BUJARD 1996 ; MICHEL 2001, p. 171-173 ; cf. également pour les églises doubles de la Jordanie MICHEL 1996.

103. SODINI & KOLOKOTAS 1984, p. 306, précisent que ces complexes ecclésiaux « paraissent constituer un groupe relativement cohérent ».

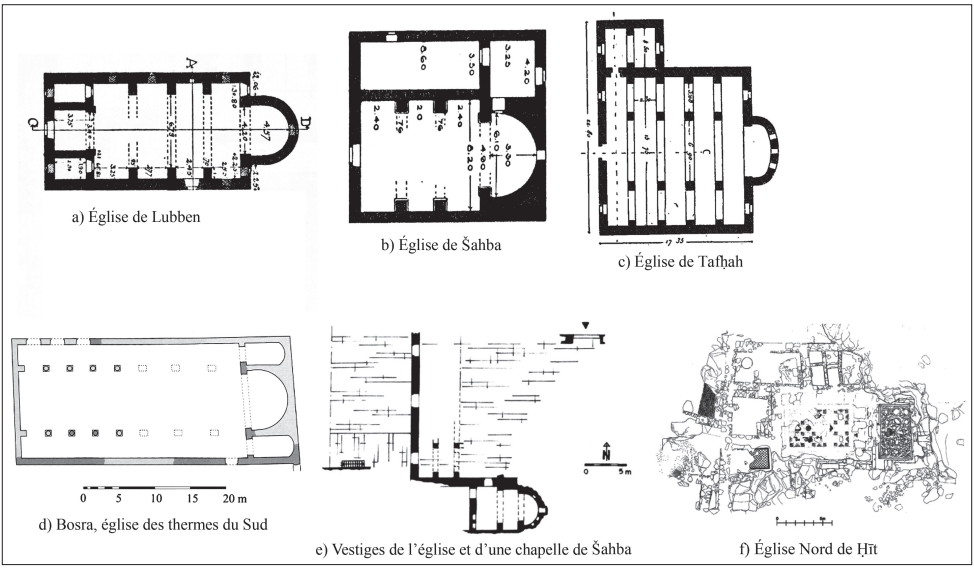


Fig. 14 — Églises de Syrie du Sud.
a) Butler 1929, p. 42, fig. 40 ; b) *Ibid.*, p. 188, fig. 191d ; c) *Ibid.*, p. 42, fig. 17 ; d) Dentzer-Feydy *et al.* 2007, p. 216 ; e) Darrous & Rohmer 2004, p. 28, fig. 10 ; f) Khoury 2012, p. 263, fig. 4a.

premiers témoignages locaux dans le domaine de l'architecture chrétienne[104] (fig. 13a). Ce procédé constructif, guère adapté à la tripartition de la nef, explique le nombre minoritaire des églises à trois nefs et arcs transversaux, comme celle de Taḥfah[105] (fig. 14c). Au cours du Ve siècle, cette technique de construction est progressivement remplacée par la configuration des arcs longitudinaux[106] comparables à ceux utilisés dès l'origine dans les églises de Syrie du Nord. S'impose alors peu à peu le plan basilical (fig. 14d) avec l'adoption de la couverture en charpente, tel qu'on le connaît dans de nombreuses églises de la région. L'église de Šahba (fig. 14e), caractérisée par la combinaison des arcs transversaux et longitudinaux, semble témoigner

104. Butler 1919, p. 173-176 ; Michel 2001, p. 168-169. La datation de l'église (344) a été remise en cause par Corbett selon lequel le bloc où apparaît l'inscription datée est un remploi emprunté au cimetière voisin. Ainsi, l'église serait plutôt à situer aux alentours du début du Ve siècle (Corbett 1957).

105. Lassus 1947, p. 51, fig. 25.

106. Cette évolution chronologique, déjà évoquée par H. C. Butler, a été admise jusqu'à aujourd'hui quoique celle-ci demande à être confirmée, notamment par l'épigraphie (Lassus 1947, p. 47-53 ; Restle 1989, p. 374).

d'un type de transition dans le développement des basiliques de la Syrie du Sud[107]. Cette évolution s'accompagne également de changements notoires, tel que la substitution des colonnes comme appui des arcatures aux dépens des piliers[108]. Il convient enfin de noter l'existence de basiliques à cinq nefs telle que la grande église de Souweida construite, semble-t-il, vers la fin du Ve siècle[109], et celle de Qanawāt dans sa phase tardive[110]. L'église de Umm Qeis, qui daterait du IVe siècle, appartient à la même catégorie de monument[111].

Bien que la documentation disponible ne permette pas de préciser l'évolution du sanctuaire dans les églises de Syrie du Sud, il semble que le chevet tripartite se développe essentiellement à partir du VIe siècle. En effet, les églises plus anciennes présentent souvent une seule abside (église de Julianos à Umm al-Jimāl, Tafḥah), et si dans certains cas les chambres latérales ont pu être ajoutées plus tard, la plupart des annexes paraissent contemporaines de la construction des églises du VIe siècle[112]. Ainsi, à l'inverse du caractère homogène des chevets des basiliques nord-syriennes, ceux de Syrie du Sud présentent une plus grande diversité. Il suffit de constater, à la suite de Jean Lassus, les multiples variantes observées parmi les quinze églises recensées dans la seule localité d'Umm al-Jimāl[113] (fig. 15). Les chapelles à nef unique, qui ont aussi leur place dans la région, se multiplient essentiellement à partir de la seconde moitié du VIe siècle. Ces bâtiments, de petites dimensions, s'associent parfois à une basilique antérieure, comme la chapelle à abside saillante de Šaḥba[114] (fig. 14e). D'autres constituent le pôle central d'un complexe monastique, tel que l'église nord de Ḥīt (fig. 14f) caractérisée, quant à elle, par un sanctuaire rectangulaire[115].

Comme ailleurs, les édifices à plan centré se diffusent en Syrie méridionale au cours du VIe siècle. La cathédrale de Bosra, l'un des exemples les plus remarquables[116], présente un plan carré à l'intérieur duquel est

107. Darrous & Rohmer 2004, p. 28-30.

108. Restle 1989, p. 376.

109. Donceel-Voûte 1988, p. 308-314.

110. Amer *et al.* 1982.

111. Bührig 2008.

112. Restle 1989, p. 377.

113. Lassus 1947, p. 61, fig. 31.

114. Darrous & Rohmer 2004, p. 30. Sur ce type d'édifice cf. également Michel 2001, p. 27.

115. Khoury 2012.

116. Blanc *et al.* 2007, p. 137-146 ; Blanc & Piraud-Fournet 2010, p. 275-288.

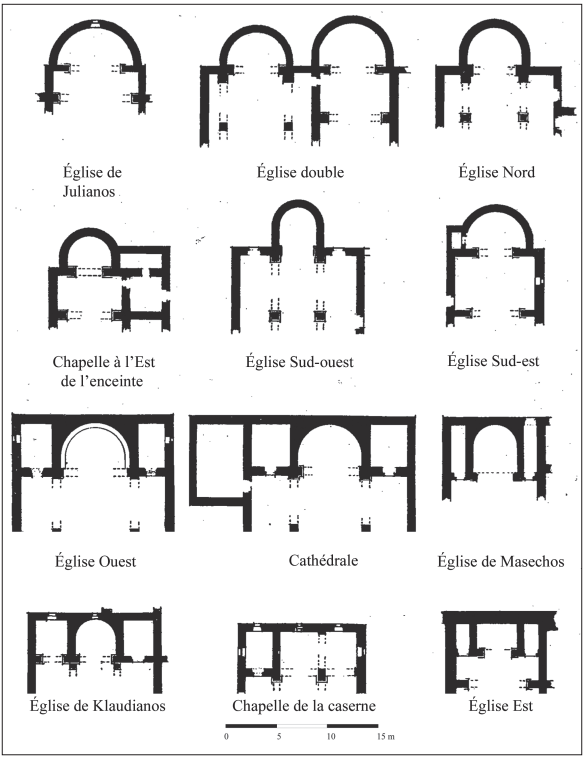
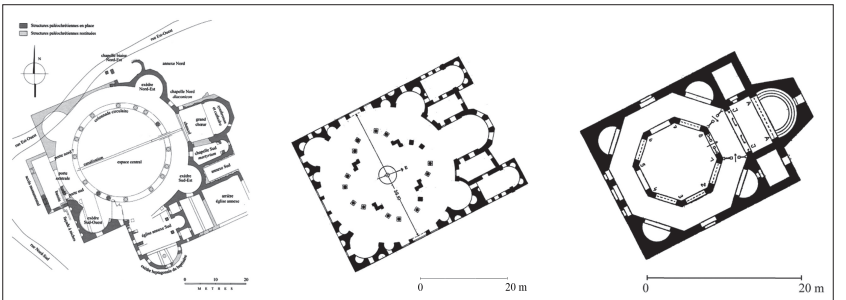


Fig. 15 — Umm al-Jimāl. Types de chevets (LASSUS 1947, p. 61, fig. 31).

inscrit un vaste espace central délimité par une colonnade circulaire et un déambulatoire marqué aux angles par de larges exèdres (fig. 16a). L'abside, très saillante, se caractérise par un chevet polygonal. L'agglomération présente un second édifice à plan centré dédié aux saints Serge, Bacchus et Léonce[117]. Son plan (fig. 16b), également carré, se distingue du précédent par une colonnade intérieure quadrilobée, à l'instar des monuments à plan centré de Syrie du Nord dont le noyau carré se déploie en tétraconque. L'église de Saint-Georges à Ezraʿ (515), de dimensions plus modestes, présente des similitudes avec les deux monuments de Bosra (fig. 16c) : son plan est carré, des exèdres sont ménagées aux angles et l'abside est inscrite dans un massif à pans multiples. L'espace central se distingue toutefois par la présence d'un noyau octogonal pourvu de huit piliers angulaires.

117. FARIOLI CAMPANATI 2007.



a) Bosra, cathédrale — b) Bosra, église des Saints Serge, Bacchus et Léonce — c) Ezraʿ, église de saint George

Fig. 16 — Tétraconques de Syrie du Sud.
a) Blanc *et al.* 2007, p. 144 ; b) Lassus 1947, p. 151, p. 151, fig. 66 ; c) *Ibid.*, p. 147, fig. 57.

Enfin, notons l'existence de deux édifices à plan centré cruciforme apparenté au modèle de l'église à croix inscrite[118]. Le premier, localisé à Šaqra, présente un plan centré combiné avec celui de la forme locale des basiliques traditionnelles. Le second, situé à Ezraʿ (542), se caractérise par un sanctuaire saillant et, sur les côtés nord et sud, des bras nettement dégagés par rapport au corps central du monument. Ce dernier semble marquer une étape dans l'évolution de cette catégorie d'édifice vers le plan en croix libre.

Organisation spatiale et liturgique des églises de Syrie

Les églises de Syrie – en premier lieu celles du Nord dont les plans et les dispositions liturgiques s'harmonisent assez tôt par rapport aux basiliques du Ḥaurān qui connaissent leur propre évolution – forment, d'une manière très globale, un ensemble homogène fondé sur le modèle basilical à trois nefs avec une abside flanquée de deux annexes. Le plan est conforme à la description livrée, au IVe siècle, dans les *Constitutions apostopliques* où l'église est décrite comme une « maison oblongue, tournée vers l'Orient, avec des pastophoria de chaque côté, vers l'Orient »[119]. Toutefois, l'organisation

118. Lassus 1931.

119. Les *Constitutions apostoliques*, rédigées en 375, reprennent un texte du siècle précédent, la *Didascalie des apôtres*. L'origine des *Constitutions apostoliques*, encore incertaine, pourrait être rattachée soit à la tradition d'Antioche, soit à celle des églises d'Osrhoène. Il s'agit en tous les cas d'un texte se rapportant aux communautés situées dans la partie nord de la Syrie (Metzger 1992, p. 112).

spatiale des églises, la présence, la fonction et l'emplacement de divers aménagements liturgiques présentent des divergences qui révèlent des particularismes propres à certaines circonscriptions administratives et ecclésiastiques.

Lors de la création de la Syrie Seconde, au cours du premier quart du Ve siècle[120], des spécificités propres à cette province s'affirment en termes d'architecture et de liturgie par rapport à la Syrie Première, sans que celles-ci ne deviennent toutefois une règle absolue. Une distinction relative à la fonction des annexes de part et d'autre de l'abside est d'abord à relever. En Antiochène, le martyrion ouvert par un arc[121] sur le bas-côté est toujours placé au sud. La pièce nord, qui communique par une porte avec le collatéral et par un second accès avec l'abside, est considérée comme le *diaconicon*. En Apamène, les rôles sont inversés. Le *diaconicon* est au sud, le martyrion au nord. L'évolution de ces pièces apparaît nettement dans l'église de Serǧilla où l'édifice de la fin du IVe siècle présente des annexes placées selon le schéma antiochénien tandis que, lors d'une seconde phase de construction, l'emplacement de celles-ci est inversé selon les dispositions liturgiques propres à l'évêché d'Apamée[122]. L'emplacement des chambres latérales n'est cependant pas systématique dans l'une ou l'autre province : l'exemple de l'église sud de Kefert ʿAqab[123] (fig. 17) indique en effet une évolution comparable à celle de l'église de Serǧilla malgré sa situation en territoire antiochénien, à proximité de la capitale patriarcale, dans un secteur relativement éloigné de la limite entre les deux provinces. Par ailleurs, sur le littoral, des particularités ont été constatées : la basilique de Ras el-Bassit, située aux confins de deux territoires provinciaux, se caractérise par la présence de deux chambres latérales ouvrant chacune sur l'abside par une porte et sur les collatéraux par un arc[124]. L'une comme l'autre semble avoir eu une fonction martyriale (fig. 27). Du côté de la « Syrie Centrale », la fonction de ces pièces est plus difficile à saisir dans la mesure où les formules architecturales adoptées diffèrent des prescriptions observées dans le Massif calcaire, principalement en ce qui concerne les modes de communication avec les collatéraux. Dans la région de Chalcis, notamment, si l'on se fie à la présence de l'arc comme indicateur de l'emplacement du martyrion, celui-ci semble indistinctement placé au nord ou au sud de

120. Balty 1980.

121. L'apparition de l'arc en substitution de la porte du martyrion se réalise essentiellement à partir des années 420. Cf. Lassus 1973, p. 22.

122. Abdulkarim 2011, p. 127 ; Charpentier *et al.* (à paraître).

123. Riba 2012b.

124. Beaudry 2005 ; Comte 2012, p. 348-353.

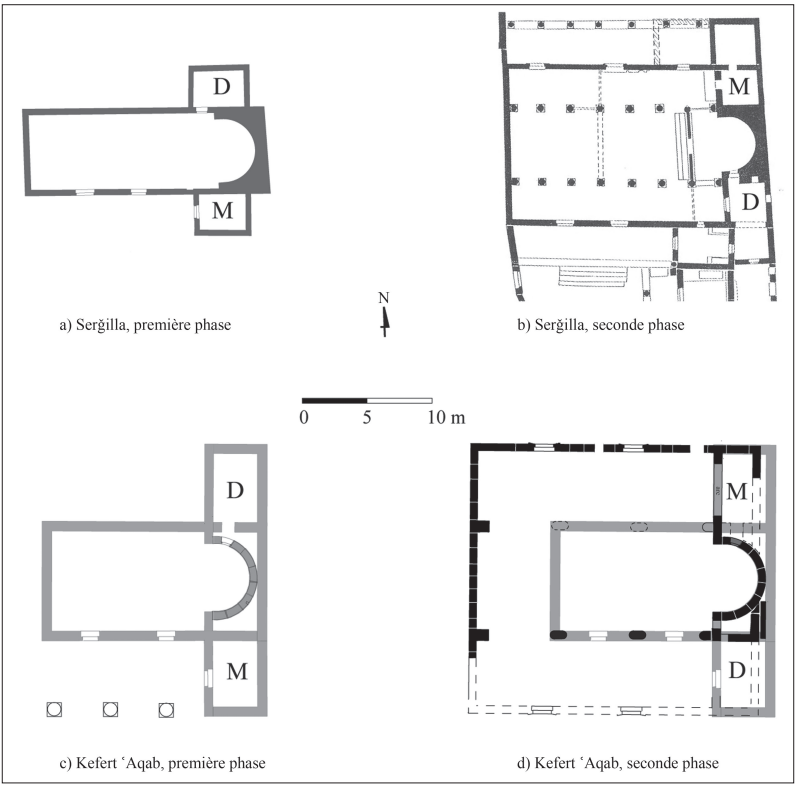


Fig. 17. Églises de Serǧilla et de Kefert.
Évolution des édifices et interversion de la fonction des annexes
a-b) Plan G. Charpentier dans Abdulkarim 2011, p. 127 ; c-d) Riba 2012b.

l'abside[125]. En Syrie du Sud, l'usage des espaces qui flanquent l'abside n'est pas toujours évident. Les traces de mobilier liturgique sont peu nombreuses et on ne relève pas de particularités architecturales susceptibles d'apporter des informations déterminantes, telles que les modes d'accès depuis les bas-côtés. Cependant, à en juger par la présence de certains indices[126],

125. Lassus 1947, p. 29 ; Id. 1973, p. 27-30.

126. Les restes d'un reliquaire ont notamment été retrouvés dans l'annexe sud de la basilique de Numérios d'Umm al-Jimāl (De Vries 1993, p. 448) et dans celle de l'église de la Tour d'Umm al-Rasas. Parfois, des indices architecturaux permettent de discerner l'emplacement d'un reliquaire malgré sa disparition : négatif laissé dans le pavement mosaïqué, niches aménagées à l'est de la pièce, traces d'une table

l'une des deux annexes était certainement dédiée au clergé, l'autre étant consacrée à la réception des reliques.

Dans le sanctuaire, le *synthronon* (fig. 18 et 19), dont la fonction était d'accueillir les membres du clergé, est le principal aménagement liturgique dont la présence reflète une distribution géographique inégale. Plus courant en Apamène, ce dispositif est introduit en Syrie Première vers la fin du Ve siècle dans quelques rares monuments (Qalʿat Semʿān, Deir Semʿān[127], Banassara Nord[128] et Maʿchouqa[129]). L'église de Ras el-Bassit, sur la côte, en est également pourvue. En Euphratésie, il est seulement connu à Dibsi Faraj et dans trois basiliques de Reṣāfa[130]. En Phénicie II, des exemplaires existent à Palmyre, dans les basiliques II et III[131]. Le *synthronon* est aussi attesté en Syrie du Sud, notamment dans les deux édifices à plan centré de Bosra.

La clôture (fig. 20) destinée à séparer le sanctuaire de la nef se matérialise, dans la grande majorité des cas, par des plaques de chancel maintenues par des piliers bas. L'ensemble, disposé de part et d'autre d'une

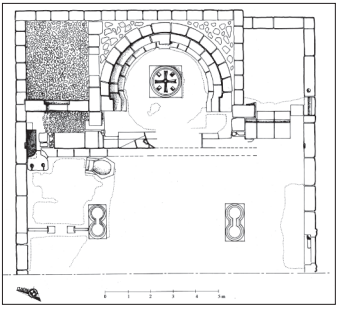


Fig. 18 — Sanctuaire de l'église nord de Banassara (KHOURY 2005a, p. 259, pl. 8).

Fig. 19 — *Synthronon* de l'église nord de Banassara (cliché mission de « Banassara et du Ǧebel Waṣṭāni »).

visibles au sol (MICHEL 2001, p. 79). Parallèlement aux reliques disposées dans ces martyrions autonomes, certaines basiliques du VIIe siècle présentent des reliques de consécration scellées sous l'autel, tandis que d'autres, mobiles, sont disposées dans le piétement maçonné de l'autel. Deux pôles de vénération se sont donc développés : sous ou dans l'autel, et dans une chambre latérale (COMTE 2012, p. 77-83).

127. AZPEITIA 2005, p. 44-45.

128. KHOURY 2005a, p. 259, pl. 8.

129. DONCEEL-VOÛTE 1988, p. 174-177.

130. ULBERT 1986, p. 25-32 et p. 136-137.

131. Pour la basilique II, on se reportera à GAWLIKOWSKI 1998a, 1998b, 2001 et 2008 ; pour la basilique III, cf. GAWLIKOWSKI 2003 et 2008.

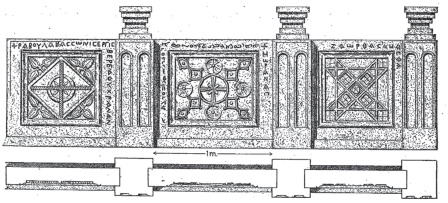


Fig. 20 — Zebed. Parapet de chancel (VIe siècle ; LASSUS 1947, p. 203, fig. 86).

entrée centrale, était surmonté d'un rideau soutenu par une tringle. Un cas exceptionnel est à noter dans l'église est de Kefert ʿAqab où la clôture s'effectuait par ce qui semble avoir été une grille métallique ménagée de part et d'autre d'une courte soléa fermée par une barrière en bois[132].

Dans la nef, les églises de Syrie I, dépourvues de tribunes, indiquent une séparation des sexes moins nette comparée à la conception des églises de Syrie II qui autorisent une répartition superposée des fidèles ; les hommes étant placés dans la nef, les femmes dans les tribunes. Une distinction s'effectue également au niveau du collatéral tournant mis en place dans certaines églises apaméennes. Quant au bêma syrien, placé au centre de la nef, celui-ci est surtout connu dans les basiliques de Syrie I grâce aux travaux de G. Tchalenko concentrés pour l'essentiel dans la province d'Antioche (fig. 21 et 22). Ce dispositif n'est cependant pas spécifique à cette circonscription puisqu'il est attesté dans plusieurs églises d'Apamène, à commencer par la capitale, dans l'église hors-les-murs de Saint-Maurice[133]. Ailleurs, les bêmas sont connus à Hir eš-Šeiḫ[134], Umm Ḥerteyn[135], Qumhane, Tayyibet el-Imam[136], Firǧe[137], Mirʿayah[138], Rayān[139] et Zebed[140]. Certains de ces villages se trouvent sur le territoire d'Epiphaneia (Ḥama), relativement

132. RIBA 2012a, p. 213-234.

133. BALTY (à paraître).

134. DONCEEL-VOÛTE 1988, p. 132 et p. 124, fig. 86.

135. *Ibid.*, p. 193 et fig. 165.

136. ZAQZUQ & PICCIRILLO 1999, p. 453-454, fig. 3.

137. TCHALENKO & BACCACHE 1979, p. 361.

138. *Ibid.*, p. 360.

139. *Ibid.*, p. 306.

140. *Ibid.*, p. 358-360. En « Syrie Centrale », notons également l'église de Bannāwi qui appartient à la Syrie I. Le trône en basalte est actuellement conservé au musée de Damas (*ibid.*, p. 356).

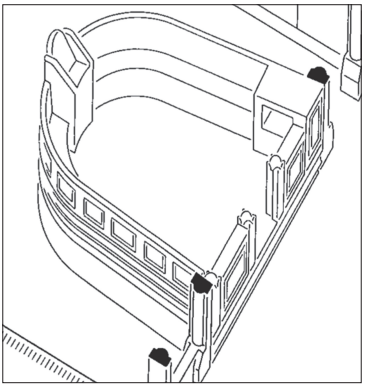


Fig. 21 — Restitution du bêma de l'église de Qirkbīze (TCHALENKO & BACCACHE 1979, p. 239, pl. 239).

Fig. 22 — Bêma de l'église de Qirkbīze (cliché mission des « Inscriptions syriaques de Syrie »).

éloignés au sud de la province d'Antioche[141]. L'aménagement est également connu dans la région de l'Euphrate, à Dibsi Faraj[142] et à Reṣāfa[143]. Ce dispositif se substituait certainement au rôle de l'ambon lors de la lecture des textes sacrés et servait de sièges aux membres du clergé. Il remplaçait sans doute le *synthronon*, comme paraît l'indiquer l'absence de l'un lorsque la présence de l'autre est attestée. Cette hypothèse semble appuyée par des exemples caractéristiques tels que les églises doubles de Banassara dont la plus ancienne pourvue d'un bêma ne présente pas de *synthronon*, tandis que sa jumelle au nord, pourvue d'un *synthronon* à deux degrés, ne présente pas de bêma. Notons cependant le cas particulier de la grande basilique de la Sainte-Croix à Reṣāfa où les deux dispositifs liturgiques se font face (fig. 7a).

Enfin, l'ambon (fig. 23), courant en Apamène, (Ḥūarte[144], Deir Soleib[145], Muğleyya[146]), est également connu en Euphratésie (Reṣāfa, Dibsi Faraj,

141. Sur les bêmas voir notamment RENHART 1995 et LOOSLEY 2003, avec la liste des églises à bêma p. 121-123 qu'il faut compléter par les découvertes récentes, notamment celles de Banassara et de Kefert ʿAqab ; BALTY & BALTY 2004.

142. HARPER 1975, fig. F ; DONCEEL-VOÛTE 1988, I, p. 78, fig. 46.

143. SACK 1996, pl. 71.

144. CANIVET & CANIVET 1987, p. 175.

145. MATTERN, MOUTERDE & BEAULIEU 1939, p. 13 ; LASSUS 1973, p. 24.

146. STRUBE 1992, p. 224.

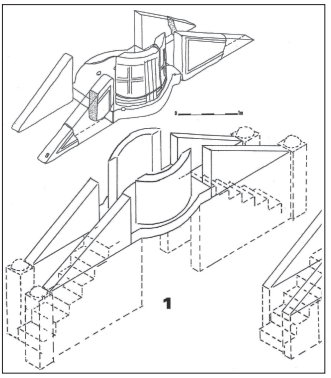


Fig. 23 — Vestiges et restitution de l'ambon de la basilique de Ḥūarte (Canivet & Canivet 1987, p. 175, fig. 55).

Fig. 24 — Ambon de la basilique nord de Banassara (cliché mission de « Banassara et du Ǧebel Wasṭāni »).

Halabiyye), et en Phénicie Seconde (Palmyre[147]). En Antiochène, seuls quatre cas sont recensés (Deir Semʿān, Baʿūde, Bafetīn) dont celui de l'église nord de Banassara (fig. 24), précisément celle qui ne possède pas de bêma. Pour l'Osrhoène et la Mésopotamie, les indications livrées par les sources confèrent au bêma une fonction similaire à ceux de Syrie. Néanmoins, la documentation archéologique disponible permet d'observer des cas où le bêma prévu pour recevoir les membres du clergé laisse place à un ambon dont les dimensions ne permettent d'accueillir guère plus d'une personne[148]. Une vaste église récemment dégagée par le service des antiquités syriennes à Hassaké[149] présente ce type d'installation sous la forme d'une plate-forme circulaire portée par des colonnettes (fig. 25). Ce dispositif aux dimensions restreintes évoque notamment l'ambon de l'église du Tell aš-Šayḫ Ḥasan[150] sur l'Euphrate, ou celui de l'église de Kefr Zeh dans le Tūr Abdīn[151]. L'édifice de Hassaké présente également le couloir maçonné *(šqaqonā)* qui relie l'ambon au sanctuaire, installation typique dans le domaine syriaque oriental.

147. Gawlikowski 2003.

148. Il convient de mentionner l'église de Bāzyān, dans le Kurdistan irakien, où le bêma se distingue toutefois par une forme en demi-cercle (Muhamad Amen Ali 2008).

149. Sur cette église fouillée par la Mission syrienne dirigée par M. Abdel Massiḥ Baghdo, on se reportera à notre contribution dans ce même ouvrage.

150. Roumi 1975.

151. Pognon 1907, p. 91-92 ; Bell & Mango 1982, p. 55, pl. 158.

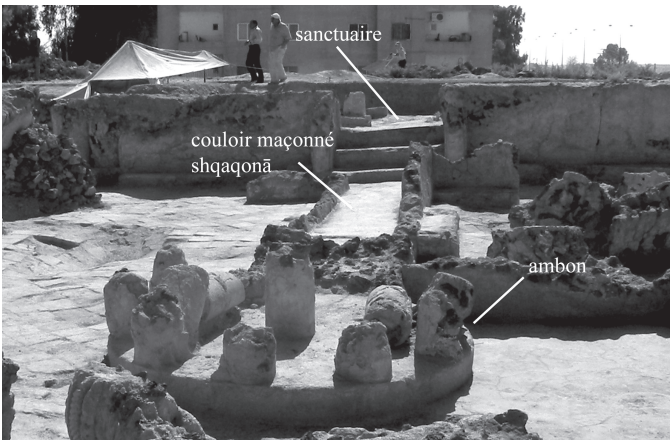


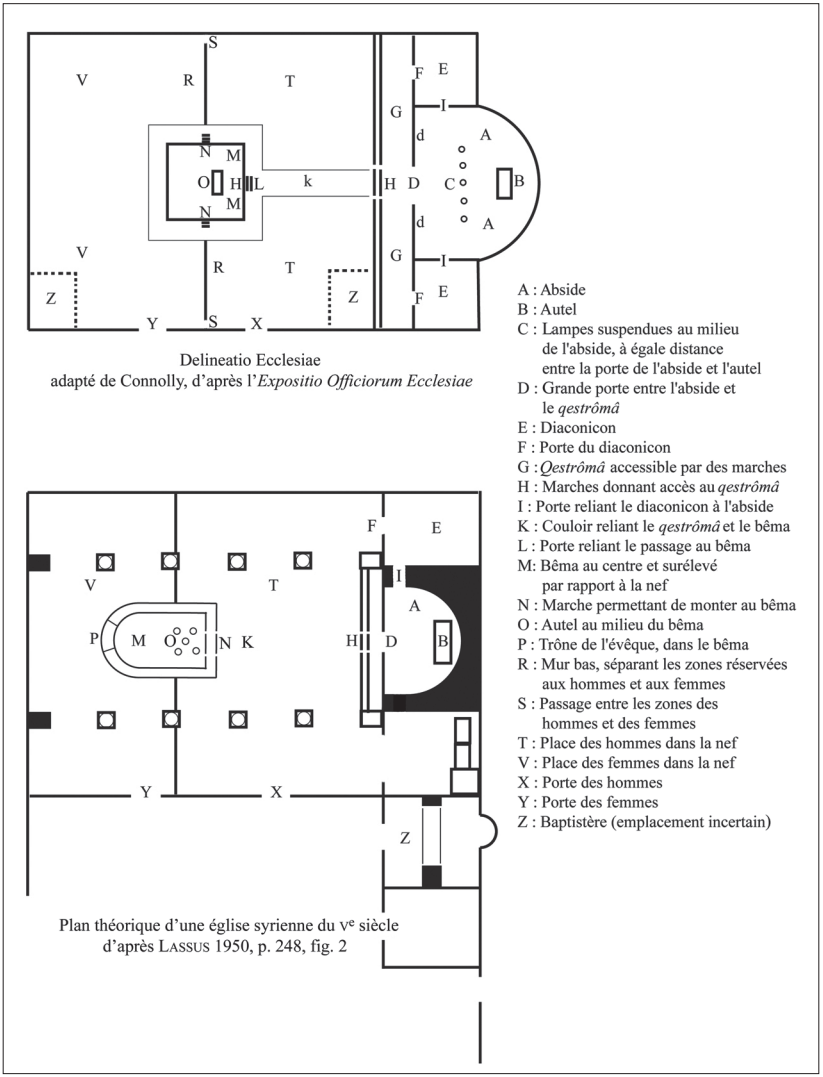
Fig. 25— Église de Hassaké. L'ambon, le couloir maçonné et le sanctuaire (cliché mission des « Inscriptions syriaques de Syrie »).

Par ailleurs, des parallèles entre les églises médiévales de Mésopotamie et les basiliques antiques de Syrie du Nord ont été relevés. Le schéma de l'église nestorienne dessiné par Connolly[152] en se référant à un exposé anonyme sur la liturgie nestorienne du IXe siècle, présente en effet des points communs avec les usages liturgiques nord-syriens (fig. 26), comme la tripartition du sanctuaire, la répartition des accès, l'emplacement et la composition du bêma[153]. Néanmoins, des éléments paraissent absents. Le texte – l'*expositio* – ne fait pas état, par exemple, de la chapelle des martyrs pourtant indispensable dans la conception des églises de Syrie. De fait, dans la liturgie syro-orientale, le martyrion peut être situé du côté nord de l'église, comme le suggère les vestiges de sépulture découverts à cet endroit, à proximité immédiate de l'église de Hassaké. C'est également à cet emplacement que le martyrion est situé dans la liturgie chaldéenne[154].

152. *Expositio officiorum*, édité par Connolly. Pour la réalisation de plan schématique de l'église nestorienne, Connolly se fonde essentiellement sur les informations apportées dans le chapitre II du livre II.

153. Lassus 1950.

154. Youssif 2006, p. 64-66. Notons cependant que le martyrion a pu se placer à côté de l'abside, à en juger par le contenu funéraire des inscriptions du pavement de l'annexe nord de l'église de Hawigat Halawa, sur la rive gauche de l'Euphrate. Néanmoins, cette identification n'est pas assurée dans la mesure où les indices architecturaux sont absents (Donceel-Voûte 1988, p. 145-150). Aussi, la présence d'une cuve dans l'annexe sud de l'église de Tell aš-Šayḫ Ḥasan a conduit M. Roumi à proposer un espace consacré à la conservation de reliques (Roumi 1975, p. 227-230). Cependant, la



Delineatio Ecclesiae
adapté de Connolly, d'après l'*Expositio Officiorum Ecclesiae*

Plan théorique d'une église syrienne du Ve siècle
d'après LASSUS 1950, p. 248, fig. 2

Fig. 26 — Parallèles entre l'organisation spatiale et la liturgie des églises de la Mésopotamie médiévale et les églises antiques de la Syrie du Nord.

Par ailleurs, le couloir maçonné *(šqaqonā)*, nécessaire au rite syriaque, n'est pas connu en Syrie. Sur ce point, plusieurs indices, soulignés par J.-P. Sodini, montrent toutefois l'importance accordée à l'espace situé entre le bêma et le sanctuaire dans la liturgie des églises syriennes[155]. Ces deux régions présentent enfin des analogies dans le domaine de l'architecture monastique. Les églises à nefs transversales connues en Apamène[156], dans une zone très localisée de El-Bāra, mais également dans la steppe orientale, dans l'église sud de Kerratīn[157], se retrouvent avec des variantes dans le secteur sud du Ṭūr Abdīn[158]. Une église appartenant à cette catégorie est également attestée en Antiochène (Sinḥār Ouest), d'autres le sont dans plusieurs localités de Syrie du Sud (Deir-ej-Ǧūani[159], El-Uber[160], Qanawāt[161]).

Convergence et diffusion des modèles hors de Syrie

L'architecture ecclésiastique se conforme plus au moins rapidement, selon les régions, au plan basilical traditionnel. En Syrie du Sud, celui-ci se heurte d'abord au conservatisme de l'architecture locale fondée sur des techniques liées à la construction des maisons avant de s'en libérer progressivement. En Syrie du Nord, dans la province d'Antioche, l'attachement à l'architecture domestique, et sans doute l'influence d'Édesse, a pu être constaté dans l'évolution de la répartition des portes. En Apamène, la majorité des églises se conforme dès le départ au plan basilical avec l'accès principal situé à l'ouest, à l'instar de la liturgie axiale mise en place dans l'Orient paléochrétien. Aux Ve et VIe siècles, le plan des églises tend à s'uniformiser, bien que les provinces et les divers évêchés qui en dépendent conservent des particularités architecturales et liturgiques qui leur sont propres, sans pour autant leur être exclusives. La perméabilité entre les provinces est en effet visible par la présence de certaines caractéristiques qui semblaient autrefois spécifiques au territoire placé sous leur juridiction.

communication avec l'abside et la présence d'une cuve évoque plutôt un baptistère, couramment placé à cet endroit dans les églises de rite chaldéen.

155. Sodini 2006, p. 257-259.

156. Balty & Napoleone-Lemaire 1969 ; Tchalenko 1953-1958, I, p. 178-182 ; Mango 1982 ; Fourdrin 1985 ; Id. (à paraître).

157. Butler 1919, p. 75, fig. 80.

158. Fourdrin 1985, p. 327-335.

159. Butler 1929, p. 120-121.

160. Lassus 1947, p. 53 et fig. 27.

161. Amer *et al.* 1982, p. 269 ; *supra*, n. 101.

Par ailleurs, si la basilique syrienne appartient à une tradition bien ancrée, certains dispositifs ou monuments montrent des influences diverses d'origines constantinopolitaines, grecques et palestiniennes, sans omettre les parallèles avec les basiliques chypriotes. Tel est le cas du *synthronon*, de l'ambon axial[162] et des ouvertures multiples séparées par des colonnes soulignant le passage entre le narthex et la nef[163], dispositifs constantinopolitains bien connus en Grèce et dans les Balkans. On note également des convergences dans les plans intérieurs des églises de El-Bāra avec de nombreuses églises égyptiennes qui présentent un collatéral en U surmonté d'une tribune[164]. L'église de Ras el-Bassit (fig. 27), qui concentre à elle seule l'ensemble de ces caractéristiques, constitue un bon exemple des influences diverses auxquelles pouvaient être soumis les lieux de culte particulièrement exposés au monde extérieur[165].

En outre, la diffusion des édifices à plan centré dans l'Empire byzantin, à partir de la fin du Ve siècle, remet à l'honneur une catégorie de monuments de prestige connus dans l'architecture chrétienne depuis la période constantinienne, la référence absolue étant celle de la rotonde du Saint-Sépulcre de Jérusalem. La plupart se détachent cependant de la colonnade intérieure circulaire, devenue archaïque, au profit de colonnades de plan quadrilobé. Le rayonnement des églises de Palestine, et de Jérusalem en particulier, est mis en évidence sur le pavement mosaïqué de la nef de l'église de Temanaa[166] sur lequel apparaît une représentation du Saint-Sépulcre et, d'une manière plus fournie, sur celui de l'église des Saints-Martyrs à Tayyibet el-Imam[167] qui figure différentes basiliques de la ville sainte, dont l'une représente un édifice à plan centré pourvu de quatre vaisseaux. Ce dernier n'illustre pas le martyrion de Qalʿat Semʿān dans la mesure où la mosaïque est antérieure à la construction du monument cruciforme. Rappelons cependant que le sanctuaire dédié à saint Syméon présente des caractéristiques architecturales connues dans le patriarcat de Jérusalem, comme le chevet à trois absides saillantes et la surélévation orientale des trois nefs[168]. Pourtant, l'aspect importé du plan à trois absides saillantes à Qalʿat Semʿān pose problème, le sanctuaire étant

162. Donceel-Voûte 1988, p. 522-523.

163. Sodini 1975.

164. Fourdrin 1992, p. 188, note 17.

165. Beaudry 2005.

166. Jouéjati 2012, p. 235-258.

167. Zaqzuq & Piccirillo 1999.

168. Michel 2001, p. 30-33.

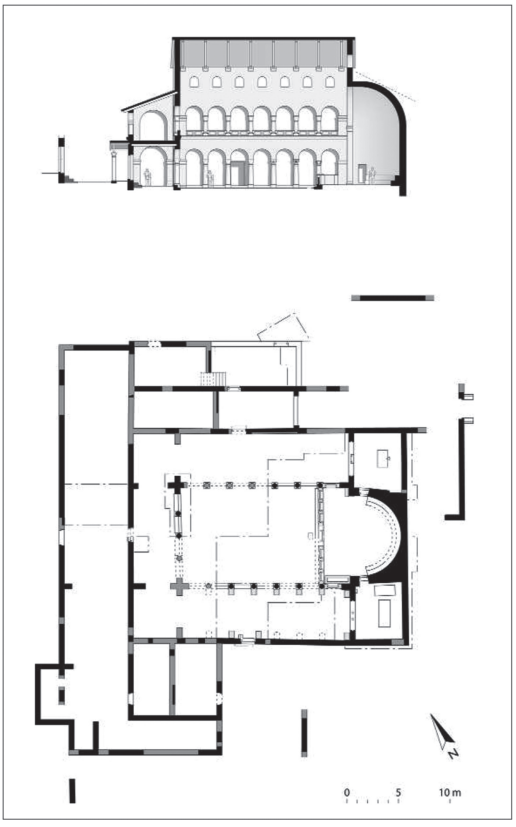


Fig. 27 — L'église de Ras El-Bassit (BEAUDRY 2005, p. 122, fig. 2).

antérieur, semble-t-il, aux exemples connus dans le monde paléochrétien. Les découvertes récentes dans le Massif calcaire, à Kefert ʿAqab, et sur le littoral à Dyar el-Qatariyyā, pourraient apporter un nouvel éclairage sur la diffusion de ce type de chevet tri-absidial qui s'opère également dans le nord de la Syrie.

Conclusion

La Syrie, l'une des plus riches provinces de l'empire d'Orient, constitue un vaste territoire où la diffusion rapide du christianisme, ajoutée à l'extraordinaire expansion du culte des reliques, donne lieu à la construction d'innombrables édifices de culte dans les métropoles comme dans les plus petits bourgs. Ce phénomène, encouragé par le pouvoir impérial,

est favorisé par un évergétisme chrétien qui dynamise la multiplication des églises dont le nombre étonne au sein de chaque localité. En milieu urbain comme dans les campagnes, toutes les dispositions sont prises pour susciter l'attrait des fidèles et asseoir la notoriété des agglomérations qui représentent autant d'étapes le long des routes principales et des pistes secondaires. Dans ce contexte animé par un esprit d'émulation et par le souci de stimuler la ferveur populaire et l'économie, le culte des lieux saints, intimement lié depuis Constantin à l'institution impériale, devient le facteur essentiel autour duquel se structure la société chrétienne. Ainsi, au-delà de l'uniformité relative qui caractérise le modèle basilical syrien dans les provinces unifiées sous la tutelle du patriarcat d'Antioche, l'affirmation politique de Constantinople et le rayonnement religieux de Jérusalem placent l'architecture ecclésiastique syrienne au cœur d'un réseau de pèlerinage qui se développe entre ces deux pôles fondamentaux de l'Empire byzantin jusqu'au VIIe siècle.

Bibliographie

Expositio officiorum, 1913-1915 : Richard Hugh Connolly (éd.), *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, I, Paris – Leipzig, 1913 ; II, *Anonymi Auctoris Expositio Georgio Arbelensi vulgo adscripta, accedit Abrahae Bar Lipae Interpretatio Officiorum*, II, Paris – Leipzig, 1915 (CSCO 71 & 76. Scriptores Syri. Series secunda, 91-92).

Études modernes

Abdulkarim 2011 : Maamoun Abdulkarim, *Les villages antiques du Massif calcaire de la Syrie*, Beyrouth, Presse de l'Ifpo (Guides archéologiques de l'Ifpo 9).

Amer, Biscop, Dentzer-Feydy & Sodini 1982 : Ghaleb Amer, Jean-Luc Biscop, Janine Dentzer-Feydy & Jean-Pierre Sodini, « L'ensemble basilical de Qanawat (Syrie du Sud) », *Syria* 59, p. 257-318.

Azpeitia 2005 : Johanne Azpeitia, « Deir Simʿān, monastère nord-est : présentation de l'église », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 34-54.

Balty 1972a : Jean-Charles Balty, « Le groupe épiscopal d'Apamée dit « Cathédrale de l'est » », dans *Colloque Apamée de Syrie : bilan des recherches archéologiques 1969-1971*, Bruxelles, p. 187-208.

Balty 1972b : Jean-Charles Balty, « Nouvelles mosaïques païennes et groupe épiscopal dit "cathédrale de l'Est" à Apamée de Syrie », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 103-127.

Balty 1980 : Janine Balty, « Sur la date de la Syria Seconda », *Syria* 57, p. 465-481.

Balty 1989 : Jean-Charles Balty, « Apamée au VIe siècle : témoignages archéologiques de la richesse d'une ville », dans *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin. 1, IVe-VIIe siècle*, Paris, p. 79-96.

Balty (à paraître) : Janine Balty, « Maurice, un saint d'Apamée : témoignages littéraires et monuments », dans *Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne : dans le sillage de Georges Tate, Paris, 12-13 avril 2012. Topoi.*

BALTY & NAPOLEONE-LEMAIRE 1969 : Jean-Charles BALTY & Jacqueline NAPOLEONE-LEMAIRE, *L'église à atrium de la grande colonnade*, Bruxelles, Centre belge de recherches archéologiques à Apamée de Syrie (Fouilles d'Apamée de Syrie 1, 1).

BALTY & BALTY 2004 : Janine BALTY & Jean-Charles BALTY, « Nouveaux exemples de "bêma" syrien », dans *Sacralidad y Arqueologia*, Murcia (Antigüedad y cristianismo 21), p. 447-457.

BEAUDRY 2005 : Nicolas BEAUDRY, « Formes architecturales et géographie historique : l'église de Bassit et le corpus nord-syrien », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 119-136.

BELL & MANGO 1982 : Gertrude L. BELL, *The Churches and Monasteries of the Tur Abdin*, with notes and introduction by Marlia Mundell MANGO, London.

BISCOP 1997 : Jean-Luc BISCOP, *Deir Déhès, monastère d'Antiochène : étude architecturale*, Beyrouth (BAH 148).

BISCOP 2005 : Jean-Luc BISCOP, « Le chantier du martyrium de Saint-Syméon, du dessin à la mise en œuvre », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 11-36.

BISCOP & SODINI 1984 : Jean-Luc BISCOP & Jean-Pierre SODINI, « Qalʿāt Semʿan et les chevets à colonnes de Syrie du Nord », *Syria* 61, p. 267-330.

BISCOP & SODINI 1987 : Jean-Luc BISCOP & Jean-Pierre SODINI, « Églises syriennes apparentées à Qalʿat Semʿān : les exemples de Turin et de Fassouq dans le gebel Wastani », *Syria* 64, p. 107-129.

BISCOP & SODINI 1989 : Jean-Luc BISCOP & Jean-Pierre SODINI, « Travaux à Qalʿat Semʿan », dans *Actes du XIe congrès international d'architecture chrétienne, Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre 1986*, Rome (Publication de l'École française de Rome 123), p. 1675-1694.

BISCOP & SODINI 2010 : Jean-Luc BISCOP & Jean-Pierre SODINI, « L'accès nord au domaine de Syméon le stylite : le village de Shih (Sheikh ed Deir-Shader, Bardakhan) », dans F. Briquel-Chatonnet & M. Debié (éds), *Sur les pas des araméens chrétiens : mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris (Cahiers d'études syriaques 1), p. 259-268.

BISCOP & SODINI 2011 : Jean-Luc BISCOP & Jean-Pierre SODINI, « Qalʿat Semʿan et Deir Semʿan : naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'antiquité tardive », dans J.-M. Spieser (éd.), *Architecture paléochrétienne*, Gollion (Études fribourgeoises d'histoire, d'archéologie et d'histoire de l'art), p. 11-59.

BLANC, DENTZER & SODINI 2007 : Pierre-Marie BLANC, Jean-Marie DENTZER & Jean-Pierre SODINI, « La grande église à plan centrée (ou "cathédrale de l'Est") », dans DENTZER-FEYDY *et al.* 2007, p. 137-146.

BLANC & PIRAUT-FOURNET 2010 : Pierre-Marie BLANC & Pauline PIRAUD-FOURNET, « La grande église du quartier est de Bosra », dans M. al-Maqdissi, F. Braemer, J.-M. Dentzer (éds), *Hauran. 5, La Syrie du Sud du Néolithique à l'Antiquité tardive*, Damas, Presses de l'IFPO, p. 275-288.

BRANDS 2002 : Gunnar BRANDS, *Resafa. 6, Die Bauornamentik von Resafa Sergiupolis : Studien zur spätantiken Architektur und Bauausstattung in Syrien und Nordmesopotamien*, Mainz.

BÜHRIG 2008 : Claudia BÜHRIG, « Gadara/Jadar/Umm Qeis : Continuity and Change of Urbans Structures from a Hellenistic Hilltop Site to an Ummayad Scattered Settlement », dans K. Bartl & A. Moaz (éd), *Residences, Castles, Settlements : Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham*, Rahden, p. 97-107.

BUJARD 1996 : Jacques BUJARD, « Les églises géminées de la forteresse de Kastron Mefaa/Umm er-Rasas », *Antiquité tardive* 4, p. 172-177.

BURTON & DRAKE 1872 : Richard F. BURTON & Charles F. Tyrwhitt DRAKE, *Unexplored Syria : Visits to Libanus, the Tutúl el Safá, the Anti-Libanus, the Northern Libanus, and the ʿAláh*, 2 vol., London.

BUTLER 1919 : Howard Crosby BUTLER, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 2, Architecture. Section A, Southern Syria*, Leiden.

BUTLER 1920 : Howard Crosby BUTLER, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 2, Architecture. Section B, Northern Syria*, Leiden.

BUTLER 1929 : Howard Crosby BUTLER, *Early Churches in Syria : Fourth to Seventh Centuries*, édité et complété par E. B. SMITH, Princeton (Princeton monographs in art and archaeology).

CALLOT 1997 : Olivier CALLOT, « La christianisation des sanctuaires romains de la Syrie du Nord », *Topoi* 7, p. 735-750.

CANIVET & CANIVET 1979 : Marie-Thérèse CANIVET & Pierre CANIVET, « L'ensemble ecclésial de Ḥūarte d'Apamène (Syrie) », *Syria* 56, p. 65-98.

CANIVET & CANIVET 1980 : Marie-Thérèse CANIVET & Pierre CANIVET, « À Huarte en Syrie, une église primitive du IVe siècle », *Archeologia* 138, p. 54-57.

CANIVET & CANIVET 1987 : Marie-Thérèse CANIVET & Pierre CANIVET, *Ḥūarte : sanctuaire chrétien d'Apamène (IVe-VIe s.)*, Paris (BAH 122).

CASTELLANA & FERNÁNDEZ 2013 : Pasquale CASTELLANA & Romualdo FERNÁNDEZ, *Chiese siriane del IV secolo*, Milano, Edizioni Terra Santa.

CHARPENTIER, DUVETTE, PIATON & TATE (à paraître) : Gérard CHARPENTIER, Catherine DUVETTE, Claudine PIATON & Georges TATE, *Serǧilla, village d'Apamène : une architecture de pierre*, G. Tate & M. Abdelkarim (dir.) vol. 1 et 2, à paraître dans BAH, Beyrouth.

COMTE 2012 : Marie-Christine COMTE, *Les reliquaires du Proche-Orient et de Chypre à la période protobyzantine (VIe-VIIIe siècles), emplacement, fonctions et cultes*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 20).

CORBETT 1957 : G. U. Spencer CORBETT, « Investigation at "Julianos Church" at Umm-el-Jemal », *Papers of the British School at Rome* 25, p. 39-66.

DARROUS & ROHMER 2004 : Nouha DARROUS & Jérôme ROHMER, « Chahba-Philippopolis (Hauran) : essai de synthèse archéologique et historique », *Syria* 81, p. 5-31.

DENTZER-FEYDY *et al.* 2007 : Jacqueline DENTZER-FEYDY *et al.* (éds), *Bosra, aux portes de l'Arabie*, Damas (Guides archéologiques de l'Ifpo 5).

DE VRIES 1993 : Bert DE VRIES, « The Umm el-Jimal Project », *Annual of the Departement of Antiquities of Jordan* 37, p. 433-460.

DJOBADZE 1986 : Wachtang DJOBADZE, *Archeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes*, Stuttgart (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie 13).

DONCEEL-VOÛTE 1988 : Pauline DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve (Publication d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain 69).

DUFAŸ 1989 : Bruno DUFAŸ, « À propos du baptême : l'évêque, la ville et la campagne. Le cas de la Syrie », dans N. Duval (éd.), *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Septembre 1988*, I, Città del Vaticano, p. 637-650.

ÉCOCHARD 1950 : Michel ÉCOCHARD, « Note sur un édifice chrétien d'Alep », *Syria* 27, p. 270-283.

FARIOLI CAMPANATI 2007 : Raffaella FARIOLI CAMPANATI, « L'église des Saints Serge, Bacchus et Léonce et le palais "épiscopal" Saint-Serge », dans DENTZER-FEYDY *et al.* 2007, p. 155-159.

FOURDRIN 1985 : Jean-Pascal FOURDRIN, « Les églises à nefs transversales d'Apamène et du Tur ʿAbdin », *Syria* 62, p. 319-335.

FOURDRIN 1992 : Jean-Pascal FOURDRIN, « L'église E.5 d'El Bara », *Syria* 69, p. 171-210.

FOURDRIN (à paraître) : Jean-Pascal FOURDRIN, « Les couvents paléochrétiens de l'Apamène (Gebel Zawiyé) », dans *Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne : dans le sillage de Georges Tate, Paris, 12-13 avril 2012*, *Topoi*.

GABRIEL 1926 : Albert GABRIEL, « Recherches archéologiques à Palmyre », *Syria* 7, p. 71-92.

GAWLIKOWSKI 1998a : Michel GAWLIKOWSKI, « Polish Excavations at Palmyra », *Chronique archéologique en Syrie* II, Damas, p. 243-249.

GAWLIKOWSKI 1998b : Michel GAWLIKOWSKI, « Palmyra, Excavation 1998 », *Polish Archaeology in the Mediterranean* 10, p. 189-196.

GAWLIKOWSKI 2000 : Michel GAWLIKOWSKI, « Un nouveau mithraeum récemment découvert à Huarté près d'Apamée (information) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 161-171.

GAWLIKOWSKI 2001 : Michel GAWLIKOWSKI, « Le groupe épiscopal de Palmyre », dans C. Evers & A. Tsingarida (éds), *Rome et ses provinces : genèse & diffusion d'une image du pouvoir : hommages à Jean-Charles Balty*, Bruxelles, p. 119-127.

GAWLIKOWSKI 2003 : Michel GAWLIKOWSKI, « Palmyra. Season 2002 », *Polish Archaeology in the Mediterranean* 14, p. 279-290.

GAWLIKOWSKI 2008 : Michel GAWLIKOWSKI, « The Cathedral of Palmyra », dans *XV Congreso International de Arqueología Cristiana. Sesión I, Obispo y topografia urbana*, Toledo, p. 59-66.

GAWLIKOWSKI (à paraître) : Michel GAWLIKOWSKI, « Houarté, un village d'Apamène », dans *Villes et campagnes aux rives de la Méditerranée ancienne : dans le sillage de Georges Tate, Paris, 12-13 avril 2012*, *Topoi*.

GOILAV 2010 : Ana-Maria GOILAV, « Proposal for the Reconstruction of the Golden Octogon », dans *Les Sources de l'histoire du paysage urbain d'Antioche sur l'Oronte : actes des journées d'études des 20 et 21 septembre 2010*, Paris, Université Paris 8-Saint-Denis, p. 159-177.

GROSSMANN 1973 : Peter GROSSMANN, *S. Michele in Africisco zu Ravenna*, Mainz am Rhein.

GUYER 1914 : Samuel GUYER, « La Madrasa Ḥallâwiya à Alep », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 11 p. 217-231.

HARPER 1975 : Richard P. HARPER, « Excavations at Dibsi Faraj, Northern Syria, 1972-1974 », *Dumbarton Oaks Papers* 29, p. 319-338.

IGLS II : Louis JALABERT & René MOUTERDE, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie. 2, Chalcidique et Antiochène*, Paris 1939 (BAH 32).

IGLS IV : Louis JALABERT & René MOUTERDE, avec Claude Mondésert, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie. 4, Laodicée, Apamène*, Paris 1955 (BAH 61).

JOUÉJATI 2012 : Rafah JOUÉJATI, « L'église de Temanaa », *Syria* 89, p. 235-258.

JOUÉJATI & HAENSCH 2010 : Rafah JOUÉJATI & Rudolf HAENSCH, « Les inscriptions d'une église extraordinaire à Tell Aar dans la Syrie II », *Chiron* 40, p. 187-207.

JWEJATI 2008 : Rafah JWEJATI, *Sur le chemin de Jérusalem : étude archéologique et iconographique de mosaïques paléochrétiennes de Syrie du Nord*, thèse, McGill University Montréal, consultable sur http://digitool.library.mcgill.ca/webclient/StreamGate?folder_id=0&dvs=1380999524653~342.

KHOURY 1987 : Widad KHOURY, *Deir Seta*. 2 vol., Damas, Dar Tlass.

KHOURY 1996 : Widad KHOURY, « Églises doubles de Fassouq et de Banassara », *Antiquité tardive* 4, p. 160-161.

KHOURY 2005a : Widad KHOURY, « Banassara, un site de pèlerinage dans le Massif calcaire : rapport sur les travaux menés en 2002-2004 », *Syria* 82, p. 225-266.

KHOURY 2005b : Widad KHOURY, « Hawarine. Premiers résultats, campagnes 2003-2004 », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 299-316.

KHOURY 2012 : Widad KHOURY « L'église Nord de Hit (Syrie du Sud) », *Syria* 89, p. 259-282.

KHOURY & CASTELLANA 1990 : Widad KHOURY & Pasquale CASTELLANA, « Frühchristliche Städe in nordlichen Jebel Wastani », *Antike Welt* 21, 1, p. 14-25.

KLEINBAUER 1973 : W. Eugene KLEINBAUER, « The Origin and Functions of the Aisled Tetraconch Churches in Syria and Northern Mesopotamia », *Dumbarton Oaks Papers* 27, p. 89-114.

KRAUTHEIMER 1986 : Richard KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4th ed., revised by R. Krautheimer and S. Ćurčić, New Haven, Yale University Press.

LANE FOX 1997 : Robin LANE FOX, « The Life of Daniel », dans M. J. Edwards & S. Swain (éds), *Portraits : Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, p. 175-225.

LASSUS 1931 : Jean LASSUS, « Deux églises cruciformes du Hauran », *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* 1, p. 13-48.

LASSUS 1935-1936 : Jean LASSUS, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama*, 2 vol., Damas, Institut français de Damas (Documents d'études orientales 4).

LASSUS 1947 : Jean LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie : essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane*, Paris (BAH 42).

LASSUS 1950 : Jean LASSUS, « Liturgies nestoriennes médiévales et églises syriennes antiques », *Revue de l'histoire des religions* 137, 2, p. 236-252.

LASSUS 1973 : Jean LASSUS, « Églises d'Apamène », *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas* 25, p. 5-36.

LOOSLEY 2003 : Emma LOOSLEY, *The Architecture and Liturgy of the Bema in the Fourth- to Sixth-Century Syrian churches*, Beyrouth – Kaslik.

MANGO 1982 : Marlia Mundell MANGO, « Deux églises de la Mésopotamie du Nord : Ambar et Mar Abraham de Kashkar », *Cahiers archéologiques* 30, p. 47-70.

MATTERN, MOUTERDE & BEAULIEU 1939 : Joseph MATTERN, René MOUTERDE & Armand BEAULIEU, « Dair Ṣolaib », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 22, p. 1-48.

METZGER 1992 : Marcel METZGER, *Les Constitutions apostoliques*, Paris, Le Cerf.

MICHEL 1996 : Anne MICHEL, « Les églises doubles de la Jordanie », *Antiquité tardive* 4, p. 164-171.

MICHEL 2001 : Anne MICHEL, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de Jordanie (provinces d'Arabie et de Palestine), Ve-VIIIe siècles : typologie architecturale et aménagements liturgiques*, Turnhout, Brepols (Bibliothèque de l'Antiquité tardive 2).

MOUTERDE & POIDEBARD 1945 : René MOUTERDE & André POIDEBARD, *Le limes de Chalcis : organisation de la steppe en Haute Syrie romaine*, Paris (BAH 38).

MUHAMAD AMEN ALI 2008 : Narmen MUHAMAD AMEN ALI, « The "monastic church" of Bāzyān in Iraqi Kurdistan », *Journal of the Canadian Society for the Syriac Studies* 8, p. 74-84.

NACCACHE 1996 : Alice NACCACHE, « Les basiliques de Sergilla », *Antiquité tardive* 4, p. 161-163.

NACCACHE 1999 : Alice NACCACHE, « Les influences orientales dans les décorations architecturales de la Syrie du Nord », *Annales archéologiques arabes syriennes* 43, p. 193-194.

NACCACHE & TATE 1995 : Alice NACCACHE & Georges TATE, « Le village de Deir Sunbul », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 52, p. 371-489.

PEÑA 2000 : Ignacio PEÑA, *Lieux de pèlerinages en Syrie*, Milano, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 38).

PEÑA, CASTELLANA & FERNANDEZ 1987 : Ignacio PEÑA, Pasquale CASTELLANA & Romualdo FERNANDEZ, *Inventaire du Jebel Baricha : recherches archéologiques dans la région des villes mortes de la Syrie du Nord*, Jerusalem, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 33).

PEÑA, CASTELLANA & FERNANDEZ 1999 : Ignacio PEÑA, Pasquale CASTELLANA & Romualdo FERNANDEZ, *Inventaire du Jebel Wastani : recherches archéologiques dans la région des villes mortes de la Syrie du Nord*, Jerusalem, Franciscan Printing Press (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 36).

POGNON 1907 : Henri POGNON, *Les Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, Imprimerie nationale.

PRENTICE 1922 : William Kelly PRENTICE, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 3, Greek and Latin Inscriptions. Section B, Northern Syria*, Leiden.

RENHART 1995 : Erich RENHART, *Das syrische Bema : liturgisch-archäologische Untersuchungen*, Graz (Grazer Theologische Studien 20).

RESTLE 1989 : Marcell RESTLE, « Les monuments chrétiens de la Syrie du Sud », dans J.-M. Dentzer & W. Orthmann (éds), *Archéologie et histoire de la Syrie. 2, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 1), p. 373-384.

RIBA 2012a : Bertrand RIBA, « L'église de l'est et les inscriptions du village de Kafr ʿAqab (Ǧebel Waṣṭāni, Syrie du Nord) », *Syria* 89, p. 213-226.

RIBA 2012b : Bertrand RIBA, *Le village de Kefert ʿAqab : étude monographique d'un site du Ǧebel Waṣṭāni (Massif calcaire de la Syrie du Nord)*, thèse inédite, Paris IV.

ROUMI 1975 : Mohamed ROUMI, « L'église du tell d'as-Sayh Hasan : notes préliminaires », *Bulletin d'études orientales* 28, p. 227-230.

SACK 1996 : Dorothée SACK, *Resafa. 4, Die Große Moschee von Resafa-Rusafat Hisham*, Mainz.

SALIBY & GRIESHEIMER 1999 : Nassib SALIBY & Marc GRIESHEIMER, « Un martyrium octogonal découvert à Homs (Syrie) en 1988 et sa mosaïque », *Antiquité tardive* 7, p. 383-400.

SODINI 1975 : Jean-Pierre SODINI, « Note sur deux variantes régionales dans les basiliques de Grèce et des Balkans », *Bulletin de correspondance hellénique* 99, p. 581-588.

SODINI 1989 : Jean-Pierre SODINI, « Les églises de Syrie du Nord », dans J.-M. Dentzer & W. Orthmann (éds), *Archéologie et histoire de la Syrie. 2, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 1), p. 347-372.

SODINI 1990 : Jean-Pierre SODINI, « Une particularité des églises du Ǧebel Bārīšā : les chevets à compartiments central rectangulaire », dans « La mission de Haute Syrie (Massif Calcaire) de l'IFPO : résultats des recherches en cours », *Annales archéologiques arabes syriennes* 40, p. 164-165.

SODINI 2006 : Jean-Pierre SODINI, « Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 229-266.

SODINI 2007 : Jean-Pierre SODINI, « Saint Syméon, lieu de pèlerinage », *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 38, p. 107-120.

SODINI 2010 : Jean-Pierre SODINI, « Saint-Syméon : l'influence de saint-Syméon dans le culte et l'économie de l'Antiochène », dans J. de La Genière, A. Vauchez & J. Leclant (éds), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne : actes du 20e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer, les 9 et 10 octobre 2009*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres (Cahiers de la Villa Kérylos 21), p. 285-322.

SODINI & KOLOKOTSAS 1984 : Jean-Pierre SODINI & Kostas KOLOKOTSAS, *Aliki. 2, La basilique double*, Paris (Études thasiennes 10).

STRUBE 1986 : Christine STRUBE, « Hauskirche und Einschiffige Kirche in Syrien : Beobachtungen zu den Kirchen von Marmaya, Isruq, Nuriye und Banaqfur », dans *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst : Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet. 1*, Bonn, Habelt (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz. Forschungsinstitut für Vor- und Frühgeschichte. Monographien 10), p. 109-123.

STRUBE 1992 : Christine STRUBE, Compte rendu de TCHALENKO & BACCACHE 1979 et TCHALENKO 1990, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 35, p. 222-228.

STRZYGOWSKI & VAN BERCHEM 1910 : Josef STRZYGOWSKI & Max VAN BERCHEM, *Amida, mit einem Beitrage : « The Churches and the Monasteries of the Tur Abdin »*, von Gertrude L. BELL, Heidelberg.

SURREL 1986 : Nicole SURREL, *Recherches sur les chevets d'église de Syrie du Nord (Ǧebel Bārīšā et Ǧebel Il'Ala) et diffusion du chevet tripartite à abside inscrite*, thèse inédite, Univ. Paris I.

TCHALENKO 1953-1958 : Georges TCHALENKO, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine*, 3 vol., Paris (BAH 50).

TCHALENKO 1973 : Georges TCHALENKO, « Travaux en cours dans la Syrie du Nord », *Syria* 50, p. 115-136.

TCHALENKO 1990 : Georges TCHALENKO, *Églises de village de la Syrie du Nord. 3, Texte : églises syriennes à bêma*, Paris (BAH 105).

TCHALENKO & BACCACHE 1979 : Georges TCHALENKO & Eugène BACCACHE, *Églises de village de la Syrie du Nord. 1, Planches*, Paris (BAH 105).

ULBERT 1986 : Thilo ULBERT, *Resafa. 2, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa Sergiupolis*, Mainz am Rhein, Von Zabern.

VAN DEN VEN 1962 : Paul VAN DEN VEN, *La Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles (Subsidia hagiographica 32).

VOGÜE 1865-1877 : Melchior de VOGÜE, *Syrie Centrale : architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, 2 vol., Paris, Baudry.

YOUSSIF 2006 : Pierre YOUSSIF, « Le déroulement de la messe chaldéenne », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 59-99.

ZAQZUQ & PICCIRILLO 1999 : Abdul Razaq ZAQZUQ & Michele PICCIRILLO, « The Mosaic Floor of the Church of the Holy Martyrs at Tayibat al-Imam – Hamah, in Central Syria », *Liber annuus* 49, p. 443-464.

Appendice : l'église du tell de Ḥassaké[1]

Widad Khoury
DGAM Syrie

Bertrand Riba
UMR Orient et Méditerranée

Le tell de Ḥassaké représente l'un des nombreux témoins du peuplement ancien de la région située au nord-est de la Syrie actuelle, en Haute-Djézireh. Les travaux engagés sur le monticule par la mission syrienne placée sous la direction de M. Abdel Massiḥ Baghdo, responsable du département des antiquités de Ḥassaké, ont récemment mis au jour un lieu de culte chrétien dont la conception générale et les dispositifs liturgiques en présence permettent d'appréhender de manière concrète une église ancienne inscrite dans la tradition syriaque orientale[2]. En effet, les principales caractéristiques architecturales ainsi que l'organisation interne de l'église, reflet du cadre liturgique en vigueur sinon à la période de sa construction, au moins à celle de son abandon, sont aujourd'hui l'occasion d'enrichir nos connaissances sur les rites en usage, habituellement mieux connus par les textes que par les traces matérielles laissées sur le terrain. L'intérêt archéologique du monument est doublé par une situation géographique particulière, directement au sud du Tur Abdin, et placé dans une zone hautement fréquentée entre le Tigre et l'Euphrate, et donc soumise à diverses influences.

1. Nous avons eu l'occasion de visiter le site et l'église en 2010 dans le cadre des prospections de la Mission syro-française conjointe des « Inscriptions syriaques de Syrie », placée sous la direction conjointe de W. Khoury et de F. Briquel Chatonnet.
2. Nous remercions le Dr Mamoun Abdelkarim, directeur général des Antiquités, d'autoriser la publication d'une présentation de l'église de Ḥassaké dans cet ouvrage à côté de l'ensemble des églises de Syrie auxquelles elle appartient. Merci aussi à Abdel Massiḥ Baghdo pour les informations essentielles qu'il nous a données lors de notre visite et pour la permission de réaliser plusieurs croquis et d'effectuer de nombreuses photographies sur place.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 85-106.

Histoire récente et situation générale du site

Entre le XIXe siècle et le début du XXe siècle, le site se réduit au seul tell stratégiquement situé sur la rive orientale du Khabour et non loin de son affluent, le Djaghdjagh. Afin de contrôler le secteur par lequel transitaient les marchandises entre Alep et Mossoul, une caserne ottomane est édifiée au sommet du monticule artificiel[3]. En 1922, l'établissement de la 2e compagnie méhariste de l'armée française du Levant à l'emplacement même de l'ancien poste militaire est véritablement à l'origine de la fondation de l'agglomération moderne qui se développe rapidement autour du tell. En 1928, un nouveau bataillon composé de soldats français et locaux s'y établit définitivement. Le père Poidebard, qui participe au renouveau économique du secteur, compare alors les différentes unités militaires mises en place par l'état-major français du Levant aux « *limitanei* de l'armée romaine » destinés à assurer la défense et l'essor de la région. L'opération de colonisation est un succès. De nombreuses familles chrétiennes appartenant à des communautés diverses, dont les principales sont toujours syriaques, chaldéennes et arméniennes en plus des minorités maronites et melkites, affluent vers Ḥassaké où des postes militaires et des terres leur sont attribués. Depuis la fin du mandat français, le sommet du tell est entièrement abandonné, laissant pour seuls vestiges les bâtiments du bataillon du Levant. L'espace dégagé a permis au service des antiquités syriennes d'entreprendre des travaux archéologiques, mettant ainsi au jour l'église dont il est ici question.

L'église : description architecturale

Plan général de l'édifice et technique de construction

Le monument, entièrement construit en moellons de basalte scellés par un épais mortier, présente aujourd'hui une élévation préservée sur une hauteur moyenne de 2 mètres (fig. 1). De type basilical, l'édifice mesure 22,50 m de long pour 14,50 m de large (fig. 2). Les murs extérieurs, épais de 1 m environ, sont percés de deux portes sur les côtés nord et sud. La façade ouest ne présente aucun accès. Les parois, les supports et les différents dispositifs liturgiques sont revêtus de *juss*, le plâtre local. L'espace intérieur s'organise en trois nefs séparées par deux rangées de quatre supports : au centre, deux piliers rectangulaires pourvus à chaque extrémité de colonnes jumelles, à l'est et à l'ouest, des piliers engagés dotés d'une paire de demi-colonnes. L'église présente un chevet plat. Le sanctuaire rectangulaire est

3. TACHJIAN 2009.

Fig. 1 — Vue générale de l'église depuis la façade ouest (voir aussi pl. VIIa).

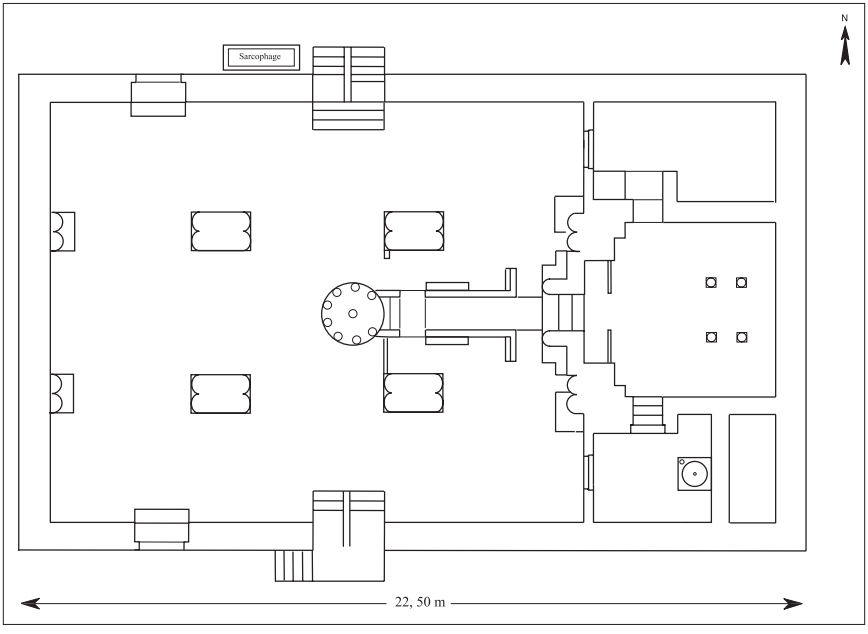


Fig. 2 — Plan schématique de l'église.

flanqué d'annexes latérales avec lesquelles il communique. Ces dernières s'ouvrent chacune sur leur collatéral correspondant.

La nef

Ce large espace où peuvent prendre place les laïcs, nommé *hayklā* en araméen, représente à peu près les deux tiers de la superficie du monument. Les accès possèdent chacun un système d'escalier qui surélève le niveau habituel du seuil[4]. Les portes ouvrant sur la partie occidentale de la nef présentent des encoches et une feuillure dans l'épaisseur des montants qui témoignent d'une fermeture réalisée par le biais d'un battant. Deux marches permettent d'accéder à la nef. Les accès orientaux, plus larges et dépourvus de moyens de fermeture, sont dotés d'un escalier qui permet d'atteindre le seuil de l'entrée plus élevé, depuis lequel une série de trois marches donne sur le collatéral. En outre, un dispositif particulier sépare en deux parties égales les escaliers, ce qui indique la mise en place d'un système de circulation précis qui reste à déterminer (fig. 3).

Le sol est entièrement revêtu de dalles en terre cuite carrées dont certaines portent la marque des artisans sous forme de signes grossièrement tracés au doigt. La variation de l'orientation des dalles selon les secteurs de la basilique pourrait être liée à la répartition des fidèles lors du déroulement de la liturgie[5]. Les piliers effondrés, laissés à leur point de chute, présentent une hauteur de presque 3 m (fig. 4). Ce fait, ajouté au large espace qui les sépare, implique une nef spacieuse et aérée. Au centre de la nef principale, un socle circulaire pourvu de huit colonnettes réparties sur son pourtour, plus une centrale, constitue les restes d'un ambon[6] (fig. 5). Ces dernières servaient de support à une plate-forme

4. Selon J. Dauvillier 1975-1976, p. 361, la surélévation des seuils de porte dans les églises de rite chaldéen serait « destinée à empêcher les musulmans d'y pénétrer, montés sur leurs chevaux ».

5. L'ensemble de la partie occidentale de la nef, jusqu'à l'extrémité des piliers ouest, est recouvert de dalles disposées selon l'orientation de l'édifice, avec les joints parallèles aux murs. Dans le secteur oriental, les dalles reprennent tantôt cette disposition tantôt sont orientées de façon oblique.

6. Nous désignons ici l'aménagement en question par le terme « ambon », et non « bêma », en raison de ses dimensions réduites qui n'admettent la présence que d'un seul individu. Les membres du clergé n'y siègeaient donc pas tandis que le trône et l'autel traditionnellement mentionnés dans les textes, tels qu'il apparaissent dans certaines églises de Syrie du Nord (cf. Lassus & Tchalenko 1951 ; Renhart 1995), n'y ont pas leur place. Ainsi, malgré la situation de l'ambon au centre de la nef, son rôle se réduisait à celui d'une simple chaire depuis laquelle le diacre ou le prêtre effectuait la lecture des textes sacrés (cf. Dauvillier 1952 ; Jarry 1963 ; Sodini 2006, p. 257-258).

Fig. 3 — Dispositif de séparation de l'escalier.

Fig. 4 — Pilier nord-ouest de la nef.

Fig. 5 — Socle de l'ambon.

depuis laquelle se déroulait la célébration de la liturgie de la Parole[7]. Entre l'extrémité orientale de l'ambon et l'extrémité ouest des piliers orientaux apparaît au sol un muret maçonné de faible épaisseur qui matérialise vraisemblablement la limite de l'espace réservée au clergé entre le sanctuaire et l'ambon (fig. 6). Cette hypothèse est appuyée par la présence du *šqaqonā* flanqué, sur les côtés nord et sud, d'une plate-bande légèrement surélevée qui pourrait être assimilée à la place réservée au groupe de célébrants lors du déroulement de la liturgie (fig. 7). C'est en effet à cet endroit que les diacres, notamment, se tenaient, tandis que les officiants circulaient entre l'ambon et le sanctuaire lors des processions rythmant les différentes étapes de la célébration. La répartition des fidèles, suggérée par l'emplacement des portes, toutes placées du côté ouest de la limite indiquée, s'effectuait certainement de la façon suivante : les hommes

7. À proximité immédiate de l'ambon, du côté nord-ouest, on note les restes mal préservés d'une construction édifiée en moellons de basalte dont la forme semble marquer le départ d'une voûte. Cet ouvrage – non représenté sur le plan – ouvre la perspective d'un mouvement circulaire autour de l'ambon. On ignore si les deux aménagements sont contemporains.

Fig. 6 — Couloir reliant le sanctuaire à l'ambon.
Une plate-bande surélevée le flanque de part et d'autre.

Fig. 7 — Dispositifs liturgiques situés dans la partie orientale de la nef :
a) ambon ; b) escalier écroulé ; c) passage ménagé dans le *šqaqonā* ;
d) couloir maçonné ou *šqaqonā* ; e) bordure du couloir ;
f) plate-bande surélevée longeant le couloir ;
g) dispositif de séparation délimitant l'espace réservé au clergé.

prenaient place dans les nefs latérales suffisamment larges pour accueillir un nombre relativement important d'individus, tandis que les femmes assistaient à l'office depuis le fond de la nef, à l'arrière de l'ambon.

Depuis l'ambon, un escalier très mal préservé donne sur un étroit couloir maçonné *(šqaqonā)* qui se poursuit sur plusieurs mètres en direction du sanctuaire (fig. 6 et 7). La bordure du couloir, matérialisée par une maçonnerie d'une hauteur de 1 m pour la partie la mieux préservée, forme de part et d'autre un retour à angle droit qui marque la terminaison orientale du *šqaqonā* peu avant l'entrée du sanctuaire (fig. 8). À l'ouest, l'interruption du bord maçonné et la présence d'une ligne au sol, immédiatement avant l'escalier de l'ambon, marquent le passage utilisé par les membres du clergé[8] afin de circuler de part et d'autre du *šqaqonā*.

Le sanctuaire

Cet espace nommé *qankē* en araméen, se rapporte au nom grec κόγχη signifiant « coquille, conque »[9] (fig. 9). Le sanctuaire, surélevé par rapport au sol de la nef, présente d'abord un mur privé de décor à la base duquel une plate-bande (fig. 8) court jusqu'à la première demi-colonne du pilier engagé, puis s'interrompt pour reprendre aussitôt au niveau de la seconde demi-colonne et arriver enfin à proximité de l'entrée des annexes latérales. Ce dispositif placé en avant du sanctuaire est probablement prévu pour accueillir des membres du clergé. L'ouverture centrale du sanctuaire, qualifiée de « porte royale » par les textes, est axée sur le *šqaqonā* et l'ambon. Définie par une courte « soléa » dotée à chaque extrémité d'une demi-colonnette, celle-ci présente un emmarchement à trois degrés au sommet duquel se dessine un petit espace, ou « vestibule », délimité à l'est par deux baguettes de mortier

8. En ce qui concerne les églises pourvues d'accès seulement sur la façade méridionale, Fiey 1959, p. 75, s'est interrogé sur l'absence de communication entre les parties sud et nord de l'église causée par la continuité du couloir jusqu'à l'ambon restituée par R. H. Connolly (voir le plan dans ce même ouvrage, Khoury & Riba, « Les églises de Syrie : essai de synthèse », p. 74, fig. 26), principalement à propos des moyens utilisés par les hommes pour passer de la section sud à la section nord de l'église sans avoir à traverser la zone consacrée aux femmes. Dans le cas de Ḥassaké, le couloir, qui se poursuit bien jusqu'à l'ambon, prévoit le passage attendu entre les deux parties, mais celui-ci, très étroit, était sans doute exclusivement réservé au clergé, et non aux fidèles qui n'avaient pas de raison de l'emprunter, ces derniers passant naturellement par les portes des façades nord et au sud de l'édifice afin de gagner les collatéraux qui leur étaient destinés.

9. Le mot emprunté au grec désignant donc « la conque » qui abritait le sanctuaire et à l'aplomb de laquelle se trouvait l'autel, en est venu à désigner le sanctuaire lui-même. On le trouve dans le sens de « coupole » dans des églises médiévales syro-orientales, par exemple l'église monastique de Mar-Awgin dans le mont Izla.

Fig. 8 — Terminaison orientale du *šqaqonā* et entrée du sanctuaire.

Fig. 9 — Vue générale du sanctuaire.

Fig. 10 — « Vestibule » au sommet des marches du sanctuaire.

disposées au ras du sol (fig. 10). Peut-être faut-il situer à cet emplacement le voile, bien connu dans la liturgie syriaque et chaldéenne, destiné à dissimuler le saint des saints du reste de l'église. L'ensemble formé par le mur et le petit vestibule jusqu'aux baguettes constitue vraisemblablement le *qeṣṭrōmā*. Ce premier espace introduit un second, plus large, au fond duquel se trouve l'autel dont la présence est indiquée par les restes de deux bases de colonnettes *in situ*. Compte tenu de l'espace qui les sépare et de leurs dimensions, ces dernières ont pu appartenir à un ciborium plutôt qu'à la table proprement dite[10]. Deux autres supports, très mal conservés, semblent disposés à proximité du mur oriental aujourd'hui disparu. De part et d'autre, le sanctuaire communique avec les annexes qui le flanquent.

Les annexes

La pièce méridionale, de plan quasiment carré, est un petit espace dont le niveau du sol correspond à celui de la nef. Une première ouverture communique avec le sanctuaire par le biais d'un escalier composé de quatre

10. Fiey 1959, p. 94 ; Sodini 2006, p. 237-238.

Fig. 11 — Cuve baptismale de l'annexe sud.

marches. L'absence de traces d'un système de fermeture paraît indiquer un accès libre entre les deux espaces, ou peut-être doit-on restituer un rideau à l'endroit où les parois de l'escalier se rétrécissent sensiblement au niveau de la marche la plus basse. Une seconde ouverture donne de plain-pied sur le collatéral sud. Les encoches et la feuillure sur les montants et le seuil de la porte indiquent l'existence d'une fermeture par le moyen d'un vantail de porte. La fonction de la pièce est clairement déterminée par la présence d'une cuve baptismale située contre la paroi orientale (fig. 11). Il est donc bien question du *beth maʿmudithā* ou *beth ʿmadā*, « baptistère », évoqué dans les textes. L'aménagement, de forme carrée, est doté au centre d'un petit bassin muni d'un conduit prévu pour l'évacuation de l'eau. Au-dessus de la cuve, une niche rectangulaire aménagée dans le mur oriental pourrait avoir été consacrée au dépôt de l'évangile et de la croix qui servaient à la liturgie baptismale. À l'est, une petite pièce mitoyenne sépare le baptistère du mur oriental de l'église. Son accès n'a pas été localisé et sa destination reste à éclaircir.

L'annexe nord, de plan rectangulaire, possède des accès placés aux mêmes endroits que son pendant méridional. En revanche, le niveau du sol atteint presque celui du sanctuaire voisin : une simple marche sépare les

deux espaces. Depuis le collatéral, son accès nécessitait obligatoirement un escalier dont il ne subsiste aucun vestige. Il est certainement question ici de l'espace appelé *diaconicon* ou *beth diaqōn*, à en juger par le côté pratique permis par la communication directe de la pièce avec le saint des saints. En effet, cette sacristie dans laquelle étaient entreposés les objets nécessaires au déroulement de la liturgie, à savoir les offrandes, le matériel nécessaire à la confection du pain eucharistique, les huiles saintes et les livres liturgiques, devait être facilement accessible pour les prêtres. Une jarre placée dans le sol de l'annexe entre le VIIIe et le IXe siècle, lorsque l'église était sans doute encore en fonction, paraît confirmer cette possibilité.

Les aménagements externes

La basilique appartenait à un vaste complexe ecclésiastique dont les limites, visibles grâce aux images satellites[11] sont fixées par un mur d'enceinte de forme approximativement trapézoïdale. En outre, les fouilles archéologiques ont mis au jour plusieurs aménagements périphériques sur les côtés sud, ouest et nord de l'église, mais l'organisation des différents compartiments laissés en cours de fouilles reste à ce jour difficilement identifiable. Néanmoins, parmi les dépendances situées au sud de l'église, on est tenté d'assimiler la pièce attenante au baptistère à l'oratoire ouvert *(beth ṣlotā)* traditionnellement placé à cet endroit dans les églises syriaques, bien qu'aucun élément tangible ne permette ici de l'affirmer. Les installations localisées à l'ouest de l'église n'offrent pas non plus d'informations certaines. Le long de la façade nord, en revanche, une sépulture a été découverte, ainsi que, non loin, plusieurs tombes probablement destinées à des privilégiés. L'emplacement d'une nécropole de ce côté de l'édifice n'est vraisemblablement pas fortuit : c'est en effet dans une salle située directement au nord de l'église que se place traditionnellement le martyrion, ou *beth qaddīšē*, où étaient conservées les reliques du ou des saint(s) patron(s) du sanctuaire[12]. Cette chapelle n'a pas été localisée mais il est très probable que la présence d'un « cimetière » à cet endroit résulte de la volonté de certains membres de la communauté ecclésiastique – patriarches, évêques ou moines – de reposer aux côtés des saintes reliques, pratique largement attestée en Syrie du Nord et en Haute-Mésopotamie.

L'édifice présente l'avantage d'offrir une organisation spatiale et des composantes souvent attestées dans la littérature liturgique orientale, mais assez peu par l'archéologie. En effet, on retrouve ici les différents

11. Images satellites livrées par Google maps.

12. FIEY 1959, pl. 2 ; YOUSSIF 2006, p. 65.

espaces et les principaux éléments constitutifs bien connus dans les textes chaldéens anciens, notamment dans *Sur l'exposition des Mystères* où Narsaï de Nisibe (399-502) décrit, dans l'homélie 17, les étapes de la liturgie syro-orientale[13] ; *l'interprétation des offices*[14] d'après Gabriel Qaṭayā bar Lipah († 615) ; et l'*Expositio officiorum ecclesiae*[15], datable à partir du IXe siècle, et attribué à tort à Georges, métropolite de Mossoul et d'Arbèles[16]. Ce dernier texte se réfère aux « réformes liturgiques » mises en place au lendemain de la chute de l'Empire sassanide consécutive à la conquête musulmane de la Syrie et de la Babylonie. Il s'agit principalement de la codification liturgique adoptée par les *catholicoi* Ishoʿyahb III (650)[17] et Timothée Ier (823).

La basilique de Ḥassaké, avec un plan rectangulaire orienté, l'emplacement des accès au nord et au sud et le sanctuaire avec ses annexes, appartient aux églises attachées à la tradition nestorienne syro-orientale. La situation de l'autel à proximité du mur oriental, la volée de marches à l'entrée du sanctuaire, l'organisation du chœur *(qesṭrōmā)*, le passage *(šqaqonā)* reliant le sanctuaire à l'ambon situé au centre de la nef, accessible également par une série de marches, répond aux mêmes exigences liturgiques. La fonction et la place des annexes relèvent du même constat : le baptistère flanque le sanctuaire du côté sud tandis que le *diaconicon* se trouve, comme attendu, dans la pièce latérale nord. Dans la nef, la division transversale indiquée par l'emplacement des accès et l'importance accordée aux portes orientales, avec une largeur et un emmarchement plus développés, témoignent de la séparation traditionnelle des sexes à l'intérieur des lieux de culte chrétiens : les hommes, placés dans la partie est de la nef, de part et d'autre de l'espace réservé au clergé, empruntaient les portes orientales, dites « portes du temple » ; les femmes, auxquelles la partie ouest était réservée, passaient par les portes occidentales. Cette répartition, déjà évoquée par Jean Chrysostome, est décrite de la manière suivante dans l'*Expositio officiorum ecclesiae* : « L'emplacement des hommes est la région de la terre d'Éden et l'Est ; l'emplacement des femmes est la région occidentale. »[18] Du point de vue

13. Hamman 1963, p. 214-247.

14. Connolly 1915, t. XCII (t. II), p. 147-150 ; Jammo 1979, p. 29-48. Yoḥannan bar Zoʿbi († vers 1250) livre un résumé du texte (Mannooramparampil 1993 ; De Vries 1943).

15. *Expositio officiorum*, éd. par Connolly 1913-1915.

16. Pour R. H. Connolly, l'œuvre pourrait être attribuée à Ebedjésu (ʿAbdishoʿ) bar Bahriz, métropolite de Nisibe intronisé en 1290-1291. Il faudrait alors placer sa rédaction entre les XIIIe et XIVe siècles. ʿAbdishoʿ livre un bref commentaire du texte (*Ordo juridiciorum* 1940).

17. Duval 1899, p. 371-373.

18. Connolly 1913, Tract II, cap. II.

de la symbolique des espaces et des divers aménagements observés, l'édifice permet de matérialiser sur le terrain les images livrées par les textes. L'ambon représente Jérusalem placée au centre de la nef, cette dernière figurant la terre. Le *šqaqonā*, quant à lui, matérialise le passage étroit, la « voie du salut », qui permet de faire le lien entre la terre et le *qesṭrōmā*, paradis terrestre depuis lequel on accède au ciel représenté par le sanctuaire[19]. L'assemblée des fidèles et le clergé sont tournés vers l'est, tout comme l'officiant si on tient compte de l'emplacement de la table d'autel près du mur oriental : l'officiant priait vers l'Orient où s'effectuera la Parousie du Christ.

Notons enfin que certaines composantes évoquées ci-dessus apparaissent également dans les prescriptions liturgiques liées au rite syro-jacobite. On retrouve en effet le *qesṭrōmā* qui précède le sanctuaire, l'ambon – ou bêma – au centre de la nef et l'axe transversal de la nef. L'une des principales distinctions entre les églises nestoriennes syro-orientales et les églises jacobites est, semble-t-il, l'absence de *šqaqonā*. Quant à la destination des pièces annexes, elle est semblable dans les églises nestoriennes et les églises jacobites, non sans plusieurs variantes ou particularités locales ou régionales, mais il ne semble pas qu'on puisse trouver des églises jacobites dans lesquelles le baptistère serait dans l'annexe sud[20]. Au regard de ces observations, l'église de Ḥassaké appartient évidemment à une tradition plus proche des églises de rite syro-oriental que de celle pratiquée par les communautés chrétiennes de rite syro-jacobite.

Influences, parallèles et particularismes

Les recherches portant sur l'architecture religieuse chrétienne de Mésopotamie ont permis de constater la persistance d'anciennes traditions locales telles que le plan rectangulaire allongé, le sanctuaire également rectangulaire[21] et la répartition des accès sur les longs côtés inspirés, semble-t-il, de l'architecture monumentale des palais et des temples assyro-babyloniens. Les orientalistes ont également noté l'influence exercée par les synagogues de type babylonien dont les accès principaux, placés sur les longs côtés, étaient destinés à accueillir les hommes d'un côté, les

19. Jammo 1979, p. 81.

20. Cependant, les annexes semblent parfois avoir une fonction analogue à celles des églises chaldéennes au temps de Bar Hebraeus (Fiey 1959, p. 101).

21. Les chevets plats, caractéristiques des églises de Mésopotamie, trouvent leur origine dans les temples babyloniens et l'architecture palatiale. Ce type de sanctuaire, repris dans les temples nabatéens et à Palmyre, notamment dans le temple de Bêl, est également connu plus tard dans certaines églises de Syrie du Nord (Dauvillier 1975-1976, p. 359).

femmes de l'autre. Les bêmas des églises syro-orientales trouveraient aussi leur origine dans les synagogues orientales dotées d'une chaire surélevée depuis laquelle s'effectuait la lecture des Écritures[22].

Si l'église de Ḥassaké répond à ces critères, elle s'en distingue toutefois par plusieurs traits particuliers. En ce qui concerne le plan général de l'édifice, celui-ci s'affirme face à certains monuments chrétiens du monde oriental par l'organisation tripartite de sa nef allongée et le type de support utilisé. Bon nombre d'églises, issues de l'architecture palatiale antique, au regard des analogies observées entre l'église de Ctésiphon et les salles du palais sassanide de Sarvistan[23], présente en effet une nef pourvue de piliers ou de colonnes adossées aux murs latéraux. De ce point de vue, notre basilique, qui n'entretient pas de rapport avec ce type de plan, appartient à la famille des églises nestoriennes à trois nefs, mieux connues aujourd'hui à l'occasion de fouilles archéologiques réalisées, par exemple, sur le site de al-Ḥira[24], dans l'église V, ou plus récemment à Tikrit[25] ou à Bazyan[26]. La basilique de Ḥassaké se distingue néanmoins par une largeur plus développée des collatéraux, l'emploi de piliers sur toute la longueur de la nef et l'absence de pilastres contre les murs latéraux. En ce sens, l'église évoque certains monuments de Syrie du Nord, en particulier dans la partie antiochienne du Massif calcaire où les basiliques à piliers font leur apparition à partir de la fin du Ve siècle. Par ailleurs, ces basiliques présentent parfois un sanctuaire de forme rectangulaire, notamment dans le Jebel Baricha où ce type d'édifice est plus fréquent[27]. Notons à titre d'exemple l'église de Bettir, dans le Jebel el-Aʿla, qui associe piliers, bêma syrien et sanctuaire rectangulaire[28]. En

22. Sur les origines juives, Dupont-Sommer 1968, p. 132, souligne que plusieurs emprunts à la littérature et à la tradition juives ont été constatés dans la *Didascalie des Douze Apôtres*, texte datant du IIIe siècle et repris plus tard dans les six premiers livres des *Constitutions apostoliques*.

23. Monneret de Villard 1940, p. 13 et 28-29. Tel est le cas d'une église de al-Ḥira dans laquelle la division s'opère par deux rangées de colonnes, celles de l'extrémité orientale ayant la forme de demi-colonnes engagées. Des piliers adossés aux murs latéraux font face à chaque colonne. Selon Monneret de Villard 1940, p. 42, l'avancée des supports initialement accolés aux murs latéraux vers l'intérieur de la nef, afin de créer les collatéraux, serait une influence d'origine syrienne et non, comme le suggère Reuther 1964, p. 561, issue de l'évolution de l'iwan sassanide.

24. Talbot Rice 1934, p. 51-73.

25. Harrak 2001, p. 103-108.

26. Muhamad Amen Ali 2008, p. 74-77.

27. Surrel 1983, p. 37, recense 23 édifices de cette catégorie en Syrie du Nord, dont 17 dans le Jebel Baricha et 3 dans le Jebel el-Aʿla. Voir également Sodini 1999, p. 164-165.

28. Tchalenko & Baccache 1979, pl. 274 ; Biscop & Sodini 1984, p. 295-304.

revanche, l'aspect des piliers trapus et massifs des églises de cette région n'est pas reproduit à Ḥassaké où les supports élancés présentent une hauteur comparable à celle de véritables colonnes. Le parallèle le plus proche, en Antiochène, dans le Jebel Wastani, est celui des piliers de l'église nord de Banassara qui présentent deux colonnes à part entière partageant le même socle rectangulaire[29]. Les supports de Hassaké s'en distinguent seulement par la présence d'un couple de colonnes supplémentaire[30] et le remplissage entre les creux médians destiné à faire du pilier un ensemble rectangulaire compact. À Kefert ʿAqab, localité voisine de Banassara, les piliers de l'église sud, de forme et de hauteur comparables, appartiennent à la même famille de support[31]. La parenté la plus évidente d'un point de vue morphologique est toutefois fort éloignée de la région d'Antioche puisque c'est dans le Kurdistan irakien, à Bazyan[32], que des piliers dotés d'un couple de demi-colonnes engagées à chaque extrémité de la nef sont quasiment identiques à ceux placés au même endroit dans l'église de Ḥassaké. En revanche, nous l'avons noté, les piliers centraux de notre monument conservent une forme analogue (fig. 12), assurant ainsi une certaine cohérence à l'intérieur de l'édifice, à l'inverse des supports de l'église de Bazyan, matérialisés, au centre de la nef, par de simples colonnes.

Du point de vue de la liturgie, l'ambon de l'église de Ḥassaké constitue un nouveau témoignage de cette installation essentielle à la liturgie syro-orientale. Le dispositif paraît en rupture avec ce que rapportent les sources anciennes, jacobites ou nestoriennes, puisqu'il ne présente ni la forme rectangulaire traditionnelle, ni l'espace nécessaire destiné à l'accueil des membres du clergé. En effet, celui-ci, de forme circulaire, ne laisse guère plus de place que pour un seul individu. Ce cas n'est pas isolé en Mésopotamie. Le socle découvert dans la nef de l'église de Tell Sheikh Ḥassan[33], sur la rive orientale de l'Euphrate, présente les mêmes caractéristiques bien qu'aucune trace de colonnettes destinées à supporter la plate-forme n'ait été décelée. Un troisième exemplaire similaire aux précédents a été localisé par H. Pognon dans l'église de Kafar-Zé dédiée à mar Azaziel[34]. La plate-forme était supportée par quatre piliers. Le bêma de Qaraqosh, dans l'église

29. Khoury 2005.

30. L'absence d'un couple de colonne dans la basilique de Banassara nord s'explique par la superstructure de l'édifice qui n'impose pas l'utilisation de puissants supports semblables à ceux de la basilique de Ḥassaké.

31. Riba 2012, thèse inédite Paris IV.

32. Muhamad Amen Ali 2008 ; cf également, dans ce même volume, Déroche, p. 363-380.

33. Roumi 1975, pl. 1.

34. Pognon 1907, p. 91-92.

Fig. 12 — Vestiges du pilier sud-ouest.

Mar-Sarkis-et-Bakos, appartient à la même catégorie[35]. Enfin, celui de Hawigat Halawa[36], au sud de Tell Sheikh Ḥassan, se distingue par sa forme carrée de 2,30 m de côté. Ces dispositifs liturgiques de petites dimensions n'ont pas été conçus pour recevoir plusieurs membres du clergé comme l'ont été, par exemple, les bêmas syro-occidentaux. Néanmoins, certains dispositifs mésopotamiens étaient plus spacieux. C'est le cas, notamment, du bêma de l'église XI de al-Ḥira qui occupe toute la largeur de la nef principale[37] et dont les côtés incurvés, au nord et au sud, sont pourvus d'une banquette. Quant au bêma de l'église de Bazyan, dont la largeur est quasiment égale à celle de la nef centrale, celui-ci présente un plan en demi-cercle, rappelant ainsi l'extrémité des bêmas syriens en hémicycle. Enfin, l'étroit couloir reliant l'ambon au sanctuaire apporte quelques précisions à propos de ce dispositif bien connu dans les églises de rite nestorien syro-oriental. Aux mentions fréquentes livrées par les données

35. Fiey 1959, p. 99.

36. Donceel-Voûte 1988, p. 145-150.

37. Monneret de Villard 1940, p. 39.

textuelles s'ajoutent quelques témoignages archéologiques comme ceux de al-Ḥira, de Ctésiphon, de Bazyan ou de Tikrit. Du côté oriental, le couloir marque une rupture qui précède les marches de l'entrée du sanctuaire. Celle-ci, particulièrement marquée à Ḥassaké par les retours à angle droit évoqués plus haut (fig. 8), n'existe pas à al-Ḥira ni à Ctésiphon, églises dans lesquelles le couloir paraît indissociable du *qestrōmā*. Cette rupture existe en revanche à Bazyan : du côté ouest, le *šqaqonā* atteint le bêma devant lequel le passage communiquant entre les parties nord et sud de la zone orientale de la basilique est nettement visible ; du côté est, celui-ci s'interrompt juste avant les escaliers de la « porte royale ».

Essai de datation du monument

Aucun témoignage épigraphique n'indique la date de la construction de l'église. Aussi, en l'absence d'une étude complète du mobilier du fait de l'interruption brutale des fouilles archéologiques depuis 2010, il est peu aisé d'établir une chronologie sûre sur la seule base des éléments que nous venons d'évoquer. Cependant, certains éléments permettent d'apporter quelques précisions sur ce point. La présence d'un ambon au centre de la nef, celle du couloir étroit le reliant au sanctuaire, la division transversale de la nef et l'épaisseur des murs constituent autant d'éléments caractéristiques d'une période relativement ancienne pouvant remonter à l'époque médiévale ou, plus vraisemblablement, nous allons le voir, à une époque antérieure.

D'une part, le monument présente des similitudes avec les églises protobyzantines de l'Antiochène, notamment dans la conception du plan basilical allongé tripartite, l'emplacement des portes, le chevet rectiligne, et la forme bilobée des piliers élancés qui existe, au VIe siècle, dans au moins deux églises situées directement dans l'arrière-pays d'Antioche. En outre, le décor qui orne les chapiteaux est proche des motifs récurrents observés dans les églises du Massif calcaire tels que les hélices, les rosaces à six feuilles, les torsades et les tresses à quatre brins (fig. 13). Quant à l'ambon, si ce petit aménagement liturgique circulaire n'a pas la même forme que celle du bêma syrien, il est connu sur les rives de l'Euphrate dès le Ve siècle dans l'église de Tell Sheikh Ḥassan, et dans celle de Hawigat Halawa, – quoique ce dernier présente un plan carré.

D'autre part, certaines caractéristiques relevées dans le Kurdistan irakien plaident en faveur d'une période antérieure à l'époque médiévale. Les techniques de construction, le chevet plat, et surtout les piliers à double demi-colonne présentent des analogies évidentes avec l'église de Bazyan dont la construction remonte vraisemblablement à la période sassanide. Aussi, certains objets découverts par les fouilleurs sur le site de Ḥassaké

s'accordent avec cette période. D'abord, le fragment d'une plaque peinte ornée d'une croix pattée décorée de perles (fig. 14) évoque de près des plaques nestoriennes typiques de l'Église orientale découvertes à Bazyan, à Qusayr et jusque dans le golfe Persique[38]. On note, à l'angle de la plaque, la présence d'une inscription syriaque. Enfin, la fouille de l'église du tell de Ḥassaké a également mis au jour une jarre dans le *diaconicon*, dont la forme et le décor strié permettent de situer son époque entre le VIIIe et le IXe siècle (fig. 15). Cette dernière, intégrée postérieurement dans le sol de la sacristie, montre que la construction de l'église précède cette période[39]. Par conséquent, compte tenu de ces observations, et avec toute la

Fig. 13 — Ornementation des chapiteaux.

Fig. 14 — Plaque inscrite ornée d'une croix nestorienne.

38. Voir dans ce même ouvrage, SALLES & CALLOT, p. 241, fig. 3.

39. Le décor de la jarre évoque également les céramiques découvertes dans l'église de Bazyan datables au plus tôt, d'après Loïc Mazou, du IXe siècle.

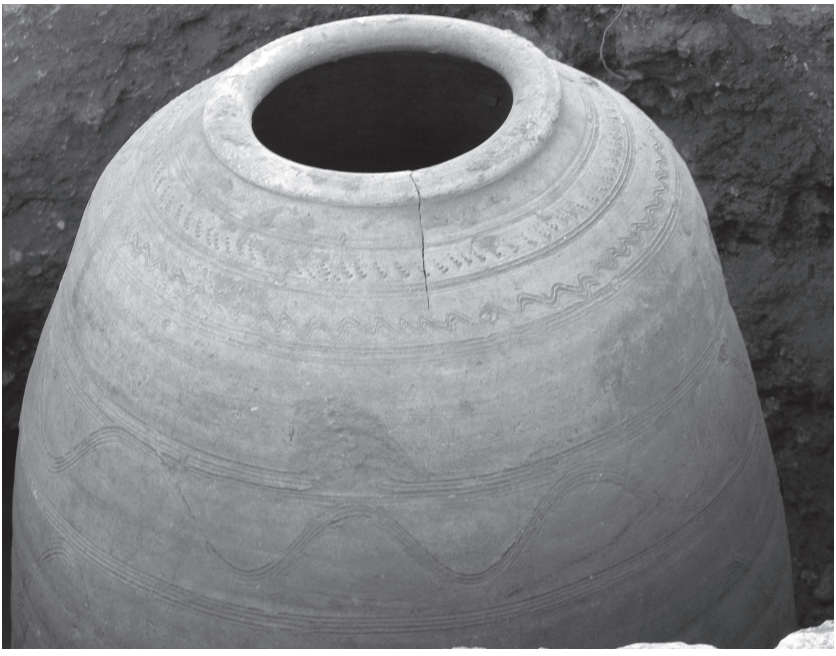


Fig. 15 — Jarre découverte dans le sol du *diaconicon*.

réserve imposée par le peu d'éléments de datation disponibles, l'ensemble des indices milite en faveur d'un monument édifié au cours de la période sassanide.

Conclusion

Dans une région où la documentation archéologique chrétienne fait souvent défaut, la basilique du tell de Ḥassaké constitue un témoignage précieux appartenant pleinement au monde syriaque, avec une organisation spatiale et des dispositifs liturgiques conçus pour répondre aux rites pratiqués dans le domaine nestorien syro-oriental. En effet, si les contacts avec la Syrie du Nord sont perceptibles, en particulier avec la province d'Antioche qui entretient une relation étroite avec la Mésopotamie, la conception de l'édifice est bien fondée selon les prescriptions liturgiques adoptées par l'Église syriaque orientale. En outre, si ce monument, qui évoque par certains aspects le modèle basilical nord-syrien, semble échapper aux traditions architecturales issues de l'influence des temples assyro-babyloniens et des palais sassanides, il

perpétue une liturgie locale très ancienne dont les racines, proches des origines juives, sont caractéristiques de l'organisation spatiale conçue selon les dispositions liturgiques adoptées par l'Église apostolique de l'Orient, devenue indépendante du patriarcat d'Antioche dès 424. Ce constat, ajouté à certains traits particuliers ou peu connus à ce jour, s'explique en partie par la situation géographique du site implanté dans une zone de circulation fréquentée, à la croisée de deux mondes, celui d'Antioche et de l'Empire byzantin d'une part, et celui de la Mésopotamie et de l'Empire sassanide d'autre part. La situation des « nestoriens » de Mésopotamie n'est guère altérée par la conquête musulmane à partir de la première moitié du VIIe siècle, et le rôle important joué dès l'origine par l'église de Ḥassaké au sein de la communauté chrétienne, suggéré par les dimensions du monument et le soin accordé à sa construction, se poursuit sans doute encore longtemps, probablement jusqu'à la période médiévale.

Bibliographie

Expositio officiorum, 1913-1915 : Richard Hugh CONNOLLY (éd.), *Anonymi auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae Georgio Arbelensi vulgo adscripta*, I, Paris – Leipzig, 1913 ; II, *Anonymi Auctoris Expositio Georgio Arbelensi vulgo adscripta, accedit Abrahae Bar Lipae Interpretatio Officiorum*, II, Paris – Leipzig, 1915 (CSCO 71 & 76. Scriptores Syri. Series secunda, 91-92).

Ordo judiciorum 1940 : *Ordo judiciorum ecclesiasticorum collectus, dispositus, ordinatus et compositus a Mar Abdisho Metropolita Nisibis et Armeniae*, Congrégation pour les Églises Orientales, Città del Vaticano.

Études modernes

BISCOP & SODINI 1984 : Jean-Luc BISCOP & Jean-Pierre SODINI, « Qalʿāt Semʿan et les chevets à colonnes de Syrie du Nord », *Syria* 61, p. 267-330.

DAUVILLIER 1952 : Jean DAUVILLIER, « L'ambon ou bêma dans les textes de l'Église chaldéenne et de l'Église syrienne au Moyen Âge », *Cahiers archéologiques* 6, p. 11 31.

DAUVILLIER 1975-1976 : Jean DAUVILLIER, « L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen », *Parole de l'Orient* 6-7, p. 357-386.

DE VRIES 1943 ; Wilhem DE VRIES, « Die Erklärung aller göttlichen Geheimnisse des Nestorianers Johannan Bar Zoʾbi », *Orientalia Christiana periodica* 8, p. 188-203.

DONCEEL-VOÛTE 1988 : Pauline DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve (Publication d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain 69).

DUPONT-SOMMER 1968 : André DUPONT-SOMMER, « Histoire ancienne de l'Orient », *École pratique des hautes études. 4e section, Sciences historiques et philologiques. Annuaire 1967-1968* 100, p. 127-138.

DUVAL 1899 : Rubens DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Édesse jusqu'à la première croisade*, Paris.

FIEY 1959 : Jean Maurice FIEY, *Mossoul chrétienne : essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 12).

HAMMAN 1963 : Adalbert HAMMAN, *L'initiation chrétienne*, Paris (Lettres chrétiennes 7).

HARRAK 2001 : Amir HARRAK « Recent Archaeological Excavations in Takrit and the Discovery of Syriac Inscriptions », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 4, 1, p. 103-108.

JAMMO 1979 : Sahrad Y. Hermiz JAMMO, *La structure de la messe chaldéenne : du début jusqu'à l'anaphore*, Roma (Orientalia Christiana analecta 207).

JARRY 1963 : Jacques JARRY, « L'ambon dans la liturgie primitive de l'église », *Syria* 40, p. 147-162.

KHOURY 2005 : Widad KHOURY, « Banassara, un site de pèlerinage dans le Massif calcaire : rapport sur les travaux menés en 2002-2004 », *Syria* 82, p. 225-266.

LASSUS & TCHALENKO 1951 : Jean LASSUS et Georges TCHALENKO, « Ambons syriens », *Cahiers archéologiques* 5, p. 75-122.

MANNOORAMPARAMPIL 1993 : Thomas MANNOORAMPARAMPIL, *The Explanatio of all the Divine Mysteries of Yohannan bar Zoʾbi*, Kottayam.

MONNERET DE VILLARD 1940 : Ugo MONNERET DE VILLARD, *Le chiese della Mesopotamia*, Roma (Orientalia Christianica analecta 128).

MUHAMAD AMEN ALI 2008 : Narmen MUHAMAD AMEN ALI, « The "Monastic Church" of Bāzyān in Iraqi Kurdistan », *Journal of the Canadian Society for the Syriac Studies* 8, p. 74-84.

POGNON 1907 : Henri POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris.

RENHART 1995 : Erich RENHART, « Encore une fois, le bēmā des églises de la Syrie du Nord » *Paroles de l'Orient* 20, p. 85-94.

REUTHER 1964 : Oscar REUTHER, « Sasanian Architecture : a History », dans *Survey of Persian Art* I, London, p. 493-578.

RIBA 2012 : Bertrand RIBA, *Le village de Kefert ʾAqab : étude monographique d'un site du Ǧebel Waṣṭāni (Massif calcaire de la Syrie du Nord)*, thèse inédite, Paris IV.

ROUMI 1975 : Mohamed ROUMI, « L'église du tell d'as-Sayh Hasan : notes préliminaires », *Bulletin d'études orientales* 28, p. 227-230.

SODINI 1999 : Jean-Pierre SODINI, « Une particularité des églises du Ǧebel Bārīšā : les chevets à compartiment central rectangulaire », dans « La mission de Haute Syrie (Massif calcaire) de l'IFPO : résultats des recherches en cours », *Annales archéologiques arabes syriennes* 40, p. 164-165.

SODINI 2006 : Jean-Pierre SODINI, « Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 229-266.

SURREL 1983 : Nicole SURREL, *Recherches sur les chevets d'église de Syrie du Nord (Ǧebel Bārīšā et Ǧebel Il-Aʿla) et diffusion du chevet tripartite à abside inscrite*, thèse inédite, Paris I.

TACHJIAN 2009 : Vahé TACHJIAN, « Hassaké, naissance d'une ville coloniale » *Tempora : annales d'histoire et d'archéologie* 18, p. 245-283.

TALBOT RICE 1934 : David TALBOT RICE, « The Oxford Excavations at Hira, 1931 », *Ars Islamica* 1, p. 54-73.

TCHALENKO & BACCACHE 1979 : Georges TCHALENKO & Eugène BACCACHE, *Églises de village de la Syrie du Nord. 1, Planches*, Geuthner, Paris (BAH 105).

YOUSSIF 2006 : Pierre YOUSSIF, « Le déroulement de la messe chaldéenne », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 59-99.

Peut-on discerner des modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques en Syrie du Nord ? (IVe-Xe siècle)*

Widad Khoury
DGAM Syrie

Bertrand Riba
UMR Orient et Méditerranée

Dans un contexte où les luttes christologiques opposent les partisans du concile de Chalcédoine aux adeptes de la foi miaphysite, la question de l'existence de modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques est légitime sur un territoire à la fois fermement enraciné dans l'aire sémitique du Proche-Orient et largement ouvert aux progrès de l'hellénisme. En effet, la culture et la langue grecques, bien ancrées dans un secteur de Syrie placé sous l'influence directe d'Antioche, pénètrent à différents degrés une population sémitique définie par l'usage de divers dialectes araméens parmi lesquels le syriaque, dérivé d'un idiome propre à la ville d'Édesse (Urfa), devient la langue culturelle et liturgique d'une grande partie de la Syrie du Nord. Cette situation particulière conduit naturellement à s'interroger sur l'émergence possible de groupes confessionnels et linguistiques distincts, en prise directe avec l'organisation de la société autour des lieux de culte chrétiens. Par conséquent, il s'agira de déterminer si les données livrées par les traces concrètes laissées sur le terrain, telles que les inscriptions et l'architecture religieuse, permettent de discerner une géographie ecclésiale bien définie relative à l'implantation de communautés de rites et de langues différents, ou bien si on assiste au contraire à un mélange culturel et religieux sur l'ensemble du territoire.

* Cet article a été écrit en collaboration avec le P. Romualdo Fernandez et Ellada Papaiouannou. La mission franco-syrienne des « Inscriptions syriaques de Syrie » et la mission syrienne de « Banassara et du Ǧebel Wasṭāni » ont également contribué à son élaboration.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 107-130.

Le témoignage des sources

Les sources écrites, brièvement évoquées à travers quelques exemples significatifs, permettent de mettre en lumière les problèmes linguistiques qui pouvaient se poser en Syrie. Elles témoignent d'abord d'un contraste important entre les villes où le grec est la langue d'usage, et les campagnes où l'araméen reste la langue populaire. Ce phénomène est perceptible lorsque, à la fin du IVe siècle, Jean Chrysostome exhorte les citadins à ne pas railler les paysans, ignorant le grec, venus à Antioche à l'occasion des fêtes pascales. Dans une homélie, celui-ci insiste à propos des auditeurs venus de la campagne : « ne nous arrêtons pas à la façon de parler dont ils usent à la place de la nôtre : mettons nos soins à saisir la sagesse de leurs âmes ; – à la langue barbare qui est la leur : comprenons en profondeur leurs pensées. »[1] Ou encore : « ne regardons pas seulement à leur accoutrement extérieur et à la langue qu'ils parlent, en méconnaissant trop vite leur vertu. »[2] Par ailleurs, si les écrits de Théodoret de Cyr sont tous grecs, on sait que l'évêque s'adresse aux villageois dépendants de son diocèse en araméen. Saint Jérôme, quant à lui, est contraint d'« apprendre le syriaque pour communiquer avec ses voisins »[3] dans la région de Chalcis. Dans les villes, qui conservent souvent leurs anciens noms sémitiques à côté du nom grec lorsque celles-ci sont implantées sur un habitat antérieur[4], les courants culturels sont plus variés. Si la culture hellénistique y est fermement implantée, des personnalités originaires d'Édesse connaissant le grec, tel Eusèbe, évêque d'Émèse (Ḥomṣ)[5], participent activement, dès le IVe siècle, à la vie politique et religieuse de la cité. Dans les centres urbains tournés vers l'Orient, l'araméen est beaucoup plus courant. C'est le cas à Palmyre où les textes officiels – et même privés – sont rédigés en grec et en araméen, mais surtout à Édesse où l'organisation de la cité, réalisée sur le modèle classique, se met en place à travers l'utilisation de l'araméen local. Aussi, dans la capitale de la province antique d'Osrhoène naît une littérature syriaque abondante dont l'influence se diffuse en Mésopotamie et en Syrie septentrionale parmi les chrétiens de langue araméenne. Enfin, du point de vue de la liturgie, plusieurs textes fondamentaux sont traduits dans les deux langues entre le IVe et le VIe siècle, à savoir avant et après le

1. Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, introd., texte critique, trad. et notes par A. Wenger, Paris, 1957, VIII, 2, p. 248.
2. *Idid*., VIII, 4, p. 249.
3. Festugière 1959, p. 416.
4. Astour 1977, p. 134.
5. Canivet 1989, p. 137.

concile œcuménique de Chalcédoine. Notons, à titre d'exemple, la *Didascalie des apôtres*, document syrien du IIIe siècle[6] rédigé en grec, dont la version syriaque qui nous est parvenue date probablement du siècle suivant[7]. Rappelons également, dès le milieu du VIe siècle, la traduction syriaque, à partir du texte grec, de la liturgie de Jacques[8] caractérisée par sa diffusion exceptionnelle dans les milieux miaphysites[9].

Le témoignage des inscriptions

Distribution géographique

L'épigraphie permet de préciser les zones d'influences linguistiques sur le territoire syrien. Les inscriptions grecques et latines[10] se concentrent naturellement dans les villes organisées selon le modèle gréco-romain. Les deux langues existent aussi dans les milieux ruraux, essentiellement dans le Massif calcaire, la zone basaltique et le Ḥāuran. En Syrie du Nord, à partir du Ve siècle, le syriaque, issu d'un araméen originaire du royaume d'Osrhoène, trouve un terrain d'accueil très favorable dans la région du Moyen Euphrate, en Antiochène[11] et en Apamène. Le Massif calcaire représente une région d'un intérêt particulier dans la mesure où le nombre relativement élevé des inscriptions syriaques, anciennes pour la plupart, souligne indéniablement l'influence précoce d'Édesse dans une population rurale également attachée à l'hellénisme des villes auxquelles sont empruntés certains modèles de comportement social. De plus, les vestiges de nombreux sanctuaires chrétiens, souvent bien préservés, permettent de saisir certaines caractéristiques architecturales

6. Galtier 1947.
7. Parmi les multiples traductions du texte réalisées depuis le XIXe siècle, on consultera en dernier lieu éd. Vööbus 1979.
8. Tarby 1972, p. 33-40 ; voir également Khoury-Sarkis 1959.
9. Sur les deux documents évoqués, cf. Renhart 2006, p. 106.
10. Le latin, à côté du grec, tient une place importante dans les villes au cours de la période impériale, principalement dans les textes officiels. Durant la période protobyzantine, les progrès de l'hellénisme en milieu urbain comme dans les campagnes se réalisent aux dépens du latin qui tend peu à peu à disparaître (cf. les *IGLS* et Gatier 1988).
11. Pour la région d'Antioche, on se reportera à la communication de F. Briquel Chatonnet, lors du colloque « Le contexte de naissance de l'écriture arabe : écrit et écritures araméennes et arabes au premier millénaire après J.-C. », portant sur le contexte de la diffusion de l'écriture édessénienne en Antiochène (Briquel Chatonnet, à paraître).

et liturgiques propres à ces communautés. Ce secteur retiendra donc plus précisément notre attention dans le cadre de cet article.

Contexte des inscriptions grecques et syriaques

Les endroits les plus visibles des constructions, tels que les linteaux, les montants de portes, les façades, les piliers, les colonnes de portiques, les chapiteaux, les plaques de parapets, les tombes et les équipements funéraires qui leur sont associés constituent les supports privilégiés des inscriptions. Les pavements mosaïqués des édifices importants peuvent aussi présenter ce type de témoignage. La destination des inscriptions est très variable. D'une manière générale, dans le domaine privé – funéraire ou domestique – les plus courantes commémorent les noms des propriétaires, des défunts ou bien la date de la construction des bâtiments qui portent parfois la « signature » des architectes. Nombreuses sont également les inscriptions prophylactiques qui invoquent la protection du Christ. Dans le domaine public, les plus répandues sont les dédicaces aux saints, aux donateurs et aux architectes en charge de l'édification ou de la rénovation des monuments qui affichent aussi, d'une manière assez courante, la date de ces interventions. Le nom et la fonction de la personnalité sous la tutelle de laquelle se sont déroulés les travaux – évêques, archimandrites etc. – sont parfois précisés, de même que le statut des sanctuaires bien que cela soit beaucoup plus rare[12].

Les inscriptions grecques ont l'exclusivité dans de nombreuses localités. Elles sont connues dès le IIe siècle, tant sur des monuments érigés en l'honneur de notables hellénisés que sur des constructions sommaires caractéristiques d'une population paysanne de condition modeste. Le grec, garant de prestige et de culture, était donc utilisé de manière écrite par les élites comme par les habitants les plus humbles, parfois aux dépens d'une orthographe pas toujours maîtrisée. En revanche, les localités seulement pourvues d'inscriptions syriaques sont très rares, si bien qu'il serait aventureux d'en mentionner une sans effectuer d'abord des prospections complémentaires afin de s'en assurer de manière définitive. En effet, le syriaque se trouve toujours – ou presque – dans des agglomérations qui présentent également des inscriptions grecques. Quelquefois, le même bâtiment rassemble les deux langues. Par exemple, à l'angle d'une maison de Bāmuqqa[13], un architecte et son fils ont laissé leurs signatures gravées

12. Sur le contexte et la destination des inscriptions de Syrie, cf. notamment Rey-Coquais 2006.

13. Briquel Chatonnet 2010.

en syriaque et en grec. D'autres inscriptions bilingues, bien exposées sur des édifices à caractère monumental, prennent une valeur officielle. C'est le cas des deux lignes soigneusement gravées sur la porte occidentale de l'église est de Bāqirḥā[14], datée de 546. Il en est de même des inscriptions sur le pavement de la basilique orientale de Qalʿat Semʿān qui célèbrent le traité de 979 conclu entre les Hamdanides et les Byzantins[15]. Notons encore, à titre d'exemple, l'église de Hawigat Halawa, sur la rive gauche de l'Euphrate, dont la mosaïque datée de 471 présente un texte traduit en grec et en syriaque[16]. Néanmoins, ces témoignages épigraphiques bilingues sont peu fréquents en comparaison de ceux dont les deux langues présentent chacune un contenu différent. Cela se vérifie pour les inscriptions distinctement gravées sur diverses parties des bâtiments comme pour celles, voisines l'une de l'autre, qui se complètent dans le cadre d'un seul texte. Parmi les nombreux exemples appartenant à cette dernière catégorie[17], notons celui de l'église à piliers de Šeiḫ Sleimān (602), où le nom du prêtre, en grec, apparaît à côté de celui du diacre, en syriaque[18]. Rappelons également l'église de Ḫerbet el-Ḥaṭīb où apparaît sur le même linteau une inscription syriaque indiquant la date de la construction de l'église (473) associée à une inscription grecque qui mentionne le titre d'un notable[19]. Dans certains villages, les deux langues se côtoient au sein d'un complexe ecclésiastique unique, sur des bâtiments distincts. À Qaṣr Iblisū, l'un des deux ensembles ecclésiaux du village présente un baptistère pourvu d'une inscription syriaque[20] (441/2) alors que l'église qui lui est associée en possède une en grec[21]. C'est également le cas à Ḫerbet el-Ḥaṭīb où le baptistère, associé à l'église précédemment évoquée, présente une inscription syriaque qui précise la date de sa consécration (532)[22]. L'ensemble de ces remarques permet de formuler une première conclusion : la présence du syriaque, dans le domaine privé ou public, montre l'attachement de la population au monde sémitique et sa volonté

14. *IGLS* II, 565.

15. Donceel-Voûte 1988, p. 234-237.

16. L'inscription mentionne notamment l'évêque Nonnos qui a participé au concile de Chalcédoine (Gaborit 2012, p. 337-339). Il pourrait être question d'un monastère fondé par Alexandre l'Acémète (Gatier 1995).

17. Rey-Coquais 2006, p. 48-49.

18. *IGLS* II, 401.

19. *IGLS* II, 553.

20. Littmann 1934, p. 11.

21. Prentice 1908, p. 75, nº 55 ; *IGLS* II, 532.

22. Littmann 1905, nº 12, p. 31 ; Id. 1934, nº 7, p. 7-8.

de rendre lisible une version de l'araméen ancestral en l'intégrant, à côté du grec, dans la vie sociale et liturgique des localités.

Les inscriptions comme reflet d'une géographie ecclésiale ?

L'opposition des confessions issue du concile de Chalcédoine ne semble pas, dans un premier temps, entretenir de rapport étroit avec les deux principales composantes linguistiques observées en Syrie du Nord. Certes, globalement, c'est bien dans la partie orientale de l'Antiochène et à l'est de la Chalcidique, particulièrement acquises au courant miaphysite, que se trouvent le plus grand nombre d'inscriptions syriaques ; la partie ouest de l'Antiochène, à proximité de la capitale patriarcale, n'a révélé à ce jour pratiquement que des inscriptions grecques, eu égard aux recherches limitées dont a bénéficié ce secteur jusqu'à une période assez récente. Néanmoins, la répartition des langues en fonction des tendances christologiques reflète sans doute une réalité plus complexe dans la mesure où les témoignages épigraphiques, de contenu dogmatique ou partisan, sont attestés dans les deux langues. En syriaque, l'un des exemples les plus remarquables est l'inscription de Bir el-Gantari, découverte en Haute Ǧezireh, qui évoque au VIe siècle les luttes internes à la communauté miaphysite[23]. En grec, des inscriptions gravées sur les linteaux de certaines maisons confirment dans les milieux populaires l'adhésion affichée à la doxologie antichalcédonienne de certaines familles paysannes. Les villages de Kīmar, de Turmānīn, de Bšindelinte et, en dehors du Massif calcaire, des agglomérations d'Anasartha[24], de Tell Hazne[25] et de Rasm El-Aḥmar[26], ont fourni de tels témoignages. Au-delà de la question linguistique, la répartition de ce type d'inscriptions, relevées par Jean Lassus[27], milite en faveur d'un brassage des confessions sur l'ensemble du territoire plutôt que d'une division géographique bien définie entre deux communautés. En effet, certaines inscriptions caractérisées par un formulaire de rite chalcédonien avoisinent les *trisagion* avec addition miaphysite recensés dans les localités évoquées ci-dessus. Ainsi, le village de Kafr Deriān[28], voisin de Bšindelinte, présente une inscription grecque orthodoxe. De

23. Mouterde 1960.

24. Alpi 2010, II, p. 50-52.

25. *IGLS* IV, 1726.

26. *IGLS* IV, 1847.

27. Lassus 1973, p. 34.

28. Seyrig 1958, n° 27a.

la même façon, les localités de Rasm El-Ḥaǧal[29] et de El-Ehwen[30] qui présentent le même type de témoignages, sont proches d'Anasartha, de Tell Hazne et de Rasm El-Aḥmar. Précisons ici que le *trisagion* de Rasm El-Ḥaǧal, gravé en grec, s'associe à la dédicace proprement dite gravée en syriaque. Enfin, les agglomérations de El-Bāra[31], dans le Ǧebel Zāwiye, et de Salamyas[32], dans la région d'Epiphaneia (Ḥama), rassemblent chacune les deux catégories d'inscriptions. Par ailleurs, si d'une manière générale le grec domine partout, les inscriptions syriaques sont mieux représentées dans certains foyers très localisés, en particulier les monastères implantés en bordure de la plaine de Dāna, dans le Ǧebel Semʿān, et plus à l'est, dans la moyenne vallée de l'Euphrate. Ces couvents, placés pour la plupart dans le courant jacobite, accordent en effet une nette préférence au syriaque. Il convient toutefois de préciser qu'un certain nombre de ces inscriptions appartiennent aux VIIIe, IXe et Xe siècles, à une période caractérisée par l'enracinement de la doctrine miaphysite en Syrie intérieure. Cependant, même à cette époque, la situation linguistique et la géographie ecclésiale restent parfois à éclaircir. Le monastère de Būrǧ es-Sabʿ, voisin du grand centre miaphysite de Deir Tell ʿĀde établi à la lisière de la plaine de Dāna, présente notamment une inscription syriaque soignée désignant l'ensemble monastique, en 858/9, par la formule « couvent des Grecs », signe possible – bien que peu probable – de son appartenance au monde chalcédonien, à moins que cette désignation ne souligne simplement la langue utilisée par les moines de cet établissement en particulier[33].

29. *IGLS* II, 317.

30. *IGLS* IV, 1775.

31. *IGLS* IV, 1474.

32. Parmi les trois *trisagion* recensés à Salamyas, deux sont chalcédoniens (*IGLS* V, 2528 et 2529) ; un présente l'addition miaphysite (*IGLS* V, 2543). Par ailleurs, un couvent de cette localité est mentionné dans les « lettres monophysites » (Caquot 1958, p. 79).

33. Les hypothèses divergent en ce qui concerne l'interprétation de la formule « couvent des Grecs ». E. Littmann observe que le terme « Grecs » en syriaque désigne toujours les Melkites ; il n'est pas improbable, selon lui, qu'un couvent chalcédonien ait été édifié dans le voisinage du monastère de Deir Tell ʿĀde (Littmann 1934, p. 19 ; Littmann 1915, p. 301-310). En revanche, pour H. Pognon (Pognon 1907, p. 54, 18), pour qui la désignation « couvent des Grecs » signalerait la présence d'une communauté plus ancienne qui parlait le grec, la proximité du grand couvent de Deir Tell ʿĀde suffit à affirmer que le monastère de Burǧ es-Sabʿ était miaphysite. G. Tchalenko approuve cette hypothèse et ajoute que Burǧ es-Sabʿ était probablement une filiale de Deir Tell ʿĀde (Tchalenko 1953-1958, III, p. 90) sans apporter de précisions à propos du terme « grec » employé dans l'inscription syriaque. Nous accorderons ici la préférence à cette dernière hypothèse, le couvent de Burǧ es-Sabʿ étant véritablement situé au cœur du cercle jacobite, tandis que l'inscription confirme

Ainsi, les inscriptions grecques ou syriaques, quelle que soit leur destination – dédicatoire, commémorative ou dogmatique –, semblent indistinctement employées dans les milieux chalcédoniens et miaphysites, même si l'écart géographique, linguistique et ecclésial se creuse entre les deux partis au cours de la période mésobyzantine, notamment après l'action de Jacques de Baradée († 578) nommé au siège épiscopal d'Édesse en 542. Souvent disséminées sur divers bâtiments d'une même localité, ces inscriptions se concentrent parfois sur un seul édifice de façon séparée ou complémentaire. À l'évidence, les deux langues gravées sur les bâtiments civils ou publics montrent que l'une comme l'autre sortent du cadre liturgique. Le syriaque se hisse ainsi, à partir du Ve siècle, du langage populaire araméen *parlé* au rang de langue *écrite*, à l'instar du grec. Une telle situation linguistique pourrait être le fait, à une période où les progrès du christianisme ne cessent de croître, d'une réaction de la culture sémitique chrétienne qui rayonne depuis Édesse à l'égard des villes hellénisées tournées vers le monde méditerranéen. Le syriaque s'affirme alors face au monde grec, bien que ce dernier demeure le modèle dominant compte tenu de son statut « officiel » qui assure, au moins en apparence, la cohésion culturelle dans l'ensemble du territoire nord-syrien.

Ces premières observations n'offrent donc pas véritablement l'image d'une société divisée. La séparation des Églises n'a pas d'influence immédiate sur l'implantation des inscriptions grecques et syriaques, et l'on peine à discerner une distribution géographique déterminée par l'adhésion de la population à l'une ou l'autre doctrine avant la fin de la période protobyzantine. On ne peut pas non plus opposer de manière systématique l'Antiochène, connue pour son attachement au monde syriaque[34], et l'Apamène essentiellement acquise à l'orthodoxie chalcédonienne. En effet, même si la province d'Antioche conserve un nombre plus important d'inscriptions syriaques et de *trisagion* miaphysites, la présence des deux confessions est attestée dans chaque juridiction, dans des localités voisines

que c'est Matthieu, fils d'Isaac de Deir Tell ʿĀde qui est à l'origine de la fondation de ce monastère. En outre, notons la mention d'un « couvent des Grecs » dans la région d'Édesse, à Harran semble-t-il (Wright 1871, II, p. 818). La désignation « couvent des Grecs » chez les jacobites demeure toutefois peu aisée à expliquer.

34. R. Devreesse compte 31 inscriptions en Antiochène et 13 en Apamène (Devreesse 1945, p. 166 et 170). En outre, F. Briquel Chatonnet et A. Desreumaux constatent que sur les 19 plus anciennes inscriptions syriaques datées, 17 se réfèrent à l'ère d'Antioche, contrairement aux deux autres qui se rapportent à l'ère séleucide qui deviendra d'usage dans le système de datation des inscriptions syriaques. Cette remarque met en évidence la grande « diffusion du syriaque dans la province d'Antioche » (Briquel Chatonnet & Desreumaux 2004, p. 21).

ou au sein d'une seule agglomération. Il convient à présent d'orienter notre propos vers l'étude des ensembles ecclésiaux afin de confronter les constats issus de l'épigraphie aux données archéologiques du terrain.

Le témoignage de l'archéologie

Les églises de la Syrie du Nord dans le contexte des luttes christologiques

L'architecture religieuse de Syrie du Nord présente des distinctions quant à l'organisation des édifices ecclésiastiques et monastiques entre les provinces de Syrie I et de Syrie II, avant même que le concile de Chalcédoine n'ait lieu. En effet, dès le IVe siècle, les églises de Syrie I conservent un caractère local marqué par rapport aux basiliques apaméennes influencées très tôt par la liturgie du monde grec fondée sur un axe longitudinal, avec un narthex précédant les accès principaux à l'ouest et des tribunes permettant la séparation homme/femme dans la nef. En revanche, les basiliques d'Antiochène se distinguent d'abord par des façades occidentales fermées et l'attention particulière accordée au côté sud percé de deux portes ouvrant sur une cour. Cette répartition des accès, probablement issue de l'architecture domestique, est en accord avec la séparation transversale des sexes à l'intérieur des lieux de culte, typique dans le monde syriaque oriental : la porte ouest, réservée aux femmes, donnait sur la partie arrière de la nef; la porte est, prévue pour les hommes, desservait la partie avant. Cette organisation, connue aux IIIe et IVe siècles par la *Didascalie des apôtres*, les *Constitutions apostoliques*[35] et Jean

35. La *Didascalie des apôtres* expose, à l'adresse des évêques, l'organisation de l'assemblée à l'intérieur de l'église de la façon suivante : « dans vos lieux de réunion, dans les saintes églises, réunissez le peuple avec le plus grand soin en préparant attentivement des places aux frères en toute pureté. Réservez une place aux vieillards *(qašišē)* du côté oriental de la maison, que le trône de l'évêque soit placé au milieu d'eux et que les vieillards siègent avec lui. Il est ainsi requis que du côté oriental de la maison siégeront les vieillards avec l'évêque, puis les séculiers, et enfin les femmes [...]. Les jeunes filles aussi seront à part et, s'il n'y a pas de place, elles se tiendront debout à côté des femmes » (Nau 1902, p. 75-76). En 375, les *Constitutions apostoliques* reprennent le texte en comparant l'église à un navire : « la maison sera oblongue, tournée vers l'Orient, avec des pastophoria de chaque côté, vers l'Orient ; elle ressemblera à un navire. Au milieu sera placé le trône de l'évêque ; de part et d'autre s'assiéra le presbytérium ; les diacres les assisteront, alertes et en habit ample, car ils correspondent aux matelots et aux maîtres d'équipages. Ils veilleront à ce que les laïcs s'asseyent dans l'autre partie, avec grande discipline et dans le calme, les femmes à part ; qu'elles aussi s'asseyent en gardant le silence » (Metzger 1992, p. 112-113).

Chrysostome[36], est comparable à celle proposée par la liturgie nestorienne médiévale, elle-même issue d'une longue tradition dont l'origine serait à situer à l'époque paléochrétienne[37]. En Antiochène, elle est connue dans les églises à nef unique comme dans les églises à trois nefs dans lesquelles la division longitudinale de l'espace n'altère pas, dans un premier temps, l'axe transversal initial. Cependant, au cours des Ve et VIe siècles, les portes gagnent graduellement les côtés ouest et nord des églises de cette province, suivant le schéma répandu dans tout l'Orient paléochrétien[38]. Ainsi, au lieu de voir persister le plan original des églises de Syrie I inspiré de la tradition liturgique syro-orientale, par opposition à l'architecture ecclésiastique apaméenne influencée par la liturgie de la capitale impériale, celui-ci tend progressivement à s'uniformiser selon le modèle de l'archétype basilical du monde méditerranéen défini par des accès principaux situés à l'ouest. Par conséquent, l'emplacement des portes principales sur les façades occidentales des basiliques antiochéniennes, conçu pour répondre à une liturgie axiale, compromet les usages traditionnels adoptés en Osrhoène et en Mésopotamie, à une période caractérisée pourtant par l'influence grandissante d'Édesse si on en juge par le nombre croissant des inscriptions syriaques. Les tendances christologiques n'ont donc pas d'impact, de ce point de vue, sur le plan des églises.

À propos des dispositifs liturgiques, les basiliques construites sous la juridiction de la province d'Apamée sont là encore plus favorables à l'accueil d'éléments empruntés au monde extérieur, tels que l'ambon ou le *synthronon*, tandis que les églises de Syrie I présentent des aménagements propres à la liturgie syriaque, comme le bêma, terme qui désigne, dans la tradition nestorienne et miaphysite, l'ambon installé au centre de la nef[39]. Néanmoins, en l'état actuel de nos connaissances, il convient de rester prudent quant à la répartition de ces dispositifs dans les églises de Syrie du Nord puisque l'ambon et le *synthronon* existent également en territoire

36. Lors d'un sermon prononcé à Antioche, Jean Chrysostome relève la conduite peu appréciable des fidèles dans les églises et fait part de la nécessité de diviser l'espace en deux afin de bien séparer les hommes des femmes. Il évoque même la construction d'un mur transversal à l'intérieur de la nef au lieu d'une simple clôture de bois (*In Matthaeum homilia* 73/74 [PG 58, col. 677]). F. Van de Paverd 1970, p. 25-27, a notamment relevé une partie de l'homélie de Jean Chrysostome concernant l'organisation des églises et livre un commentaire sur la question.

37. Lassus 1950, p. 246-247.

38. Sur la répartition et l'évolution des accès des églises de Syrie du Nord cf. Lassus 1947, p. 188 ; Sodini 1989, p. 349-351 ; Sodini 2006, p. 231-232.

39. Chez les chalcédoniens, ce terme désigne l'abside. La forme syriaque du bêma est *bima* (Jarry 1963, p. 147).

antiochénien. Quant aux bêmas, mieux connus en Syrie I par le biais des travaux de G. Tchalenko, ils se multiplient dans les églises d'Apamène au gré de l'avancée des recherches. Par ailleurs, les églises nord-syriennes, quelle que soit la province dont elles dépendent, présentent des parallèles évidents : la séparation du sanctuaire et de la nef par le biais d'un rideau, la répartition des fidèles hommes/femmes dans la nef, la dissociation de l'autel et des reliques, la tripartition du sanctuaire et l'organisation du bêma constituent autant de traits communs connus dans le monde syriaque. À propos du bêma syro-occidental, conçu pour recevoir les membres du clergé et procéder à la lecture des textes sacrés, Jean Lassus[40], et plus récemment J.-P. Sodini[41], constatent que l'aménagement est plus proche du bêma décrit dans les textes syro-orientaux que de l'ambon constantinopolitain et égéen représenté par une chaire où un seul homme – diacre ou prêtre – pouvait faire la lecture. Aussi, les offices liés au bêma, souligne J.-P. Sodini, pouvaient être identiques à ceux pratiqués dans la liturgie syriaque chaldéenne[42].

Le modèle basilical nord-syrien se place donc sous une double influence : d'un côté Antioche tournée vers le monde méditerranéen, de l'autre Édesse par où transitent les traditions syro-orientales de l'Osrhoène et de la Mésopotamie. En outre, les différences observées entre les provinces ne sont pas le fait de communautés ecclésiales ou linguistiques distinctes, ni celui de l'opposition entre miaphysites et chalcédoniens, mais sont simplement issues de l'application des dispositions liturgiques adoptées par les évêchés d'Antioche, d'Apamée et d'Édesse, et donc de l'influence exercée par les métropoles sur leur *chôra*. Pour autant, ces provinces rassemblées sous la juridiction du patriarcat d'Antioche présentent des analogies, en termes de dispositifs liturgiques et d'organisation spatiale, qui permettent de grouper les églises au sein d'une catégorie caractérisée par l'uniformité de ses modèles, malgré le manque d'homogénéité dans le détail.

Les églises au sein des communautés

Il est très fréquent de trouver au sein de la même localité au moins deux églises. Ce constat a conduit certains chercheurs à suggérer qu'une basilique appartenait à la communauté miaphysite tandis que l'autre était destinée à la communauté de rite chalcédonien. F. W. Deichmann[43]

40. Lassus 1950, p. 242-245.

41. Sodini 2006, p. 244-257.

42. Sodini 2006, p. 257.

43. Deichmann 1974, p. 160.

et J. Lauffray[44] ont formulé cette hypothèse pour expliquer la présence des deux basiliques situées au centre de l'agglomération de Halabiyye, chacune étant pourvue d'un baptistère. Les chercheurs admettaient donc la cohabitation des deux confessions au sein d'une seule localité. Sur ce point, les données épigraphiques et archéologiques abondent en effet en ce sens. En revanche, l'architecture ecclésiastique ne milite pas en faveur d'édifices spécifiquement consacrés à l'une ou l'autre confession. Dans la grande majorité des cas, la construction des églises résulte d'une évolution relative à la croissance démographique et économique enregistrée dans l'ensemble de la Syrie du Nord, à laquelle s'ajoute l'expansion du culte des reliques. En effet, dès la fin du IVe siècle, la plupart des agglomérations se dotent d'au moins une église, dite « paroissiale », à laquelle est parfois associé un baptistère à partir du second quart du Ve siècle. Sauf exception, c'est dans ces premiers édifices que le bêma est placé. À partir de la seconde moitié du Ve siècle, l'accroissement et l'enrichissement de la population, associés à la diffusion des reliques qui attise la ferveur des fidèles, favorisent l'émergence de grandes basiliques de pèlerinage construites en périphérie de l'habitat. Ces monuments, conçus pour accueillir un nombre de pèlerins relativement important, présentent souvent, à côté de leur caractère local, des éléments d'architecture, de décor et parfois des installations liturgiques étrangères à la région, destinés à susciter l'attrait des foules venues de toute part. Dans certains cas, l'église primitive est agrandie pour l'occasion. Parmi les nombreux exemples témoignant d'une telle évolution, notons celui de Bāqirḥā où la petite église à bêma[45], datée de 416 par une inscription grecque, était certainement celle du village proprement dit. L'édifice fut rénové en 501[46] et doté d'un baptistère de façon à concevoir un ensemble adapté aux nouvelles nécessités de la communauté alors en plein essor. Plus tard, en 546[47], une grande basilique de pèlerinage est bâtie, selon l'usage, en périphérie des maisons, à un endroit du site aisément accessible depuis l'extérieur. L'inscription bilingue mentionnée plus haut[48], gravée sur la porte principale de la façade ouest, souligne les vœux de la population locale de voir traduit le grec traditionnel dans la langue populaire araméenne, sous sa forme orientale d'origine édessénienne. Le site de Kefert ʿAqab est également évocateur du développement et de la fonction des bâtiments

44. Lauffray 1991, p. 106.

45. Tchalenko 1990, p. 131-134.

46. Butler 1920, p. 195-197.

47. *Ibid.*, p. 198-201.

48. Littmann 1905, p. 28 ; *IGLS* II, 565 ; Tchalenko 1990, p. 131.

religieux au sein d'un village. L'église sud, édifiée au début du Ve siècle, à nef unique et sans doute à bêma[49], est agrandie au début du VIe siècle lors de la construction de la grande basilique de pèlerinage de l'est. Les deux églises disposées dans un même alignement, à 75 m d'écart, réunies au sein d'un sanctuaire délimité par un bornage sous Anastase[50] (491-518), suggèrent l'existence d'un complexe homogène et non deux ensembles ecclésiaux édifiés distinctement pour des raisons dogmatiques. C'est vraisemblablement dans un contexte analogue qu'il faut replacer les églises de Halabiyye. Les deux basiliques paraissent occuper une place précise au sein d'un ensemble cohérent non défini par des différences confessionnelles. Les baptistères associés à chacune d'entre elles ne justifient pas l'hypothèse proposée par F. W. Deichmann et J. Lauffray. L'église est, édifiée sous Anastase, est associée à un baptistère de type monumental conçu selon un système analogue à celui de Qalʿat Semʿān et de la cathédrale d'Apamée. Ce complexe était à l'usage des nombreux pèlerins qui affluaient vers cette grande agglomération. L'église Ouest, sans doute postérieure à la précédente – époque justinienne ? –, est pourvue d'une cuve baptismale modeste destinée aux nouveau-nés. Les petites dimensions de l'installation s'expliquent dans un contexte où le sacrement du baptême n'intéressait plus que les enfants en bas âge dans une société désormais largement christianisée[51]. Une évolution comparable a été observée dans le sanctuaire de Saint-Syméon où les dimensions de la cuve baptismale sont réduites après la première grande vague de baptêmes ; on assiste ensuite, dans l'église monastique située dans le quadrant sud-est du martyrion, à l'ajout d'une cuve avec dais destinée au baptême des enfants[52]. Par ailleurs, la présence au sein d'une seule localité de deux églises possédant chacune un baptistère n'est pas inconnue en Syrie du Nord. La petite église sud du village de Deir Sētā[53] présente un baptistère aménagé tardivement dans l'annexe nord[54], tandis qu'une basilique plus vaste construite au nord

49. En effet, les éléments d'un bêma localisés à proximité de l'ensemble ecclésial proviennent certainement de cet édifice (Riba 2012b).

50. Riba 2012a, p. 213-234.

51. Jusqu'à la fin du IVe siècle, le sacrement du baptême s'effectue par immersion complète à l'âge adulte. En revanche, au cours du Ve siècle, et surtout durant le siècle suivant, les baptêmes se réalisent dès la naissance, dans des baptistères de petites dimensions (Dufaÿ 1989, p. 644-645).

52. Sodini 2007, p. 112 ; Biscop & Sodini 2011, p. 26-31.

53. Khoury 2002-2003.

54. C'est également dans l'annexe nord de la basilique ouest de Halabiyye que le baptistère est situé. À l'inverse de l'église de Deir Sētā, celui-ci est contemporain de la construction de l'église (Lauffray 1991, p. 105).

de l'agglomération est associée à un grand baptistère[55]. À Darqītā, les deux ensembles ecclésiastiques possèdent également un baptistère chacun[56]. Ces basiliques, au sein de chaque agglomération, ne présentent pas de distinctions architecturales ou liturgiques majeures si ce n'est la présence d'un bêma dans l'une quand l'autre en est dépourvue. Elles répondent simplement aux exigences imposées par l'accroissement de la population et l'affluence importante des pèlerins à une période où le christianisme atteint son apogée[57].

D'autres localités se caractérisent par la présence d'un groupe d'églises qui résultent, pour la plupart, de l'agrandissement d'un ensemble ecclésial primitif pourvu d'une seule basilique[58]. Tel est le cas, dans le Massif calcaire, des complexes ecclésiaux de Ḥūarte[59], Serǧilla[60], Fassūq[61] et Banassara[62]. Ces deux derniers ensembles, situés dans le Ǧebel Waṣṭāni septentrional, se distinguent par des églises dites « jumelles » en raison de leur disposition parallèle de part et d'autre d'une cour. Celui de Banassara en particulier apporte un éclairage sur la fonction de ces édifices. La basilique sud, plus ancienne, comporte des colonnes et un bêma placé, selon la règle, au centre de la nef. Au VIe siècle, l'expansion de l'ensemble ecclésial conduit à la construction de la seconde basilique pourvue, quant à elle, de piliers à doubles colonnes et de dispositifs étrangers, à savoir un *synthronon* à deux degrés et un ambon. À cette occasion, le chevet de la basilique sud est réaménagé selon le modèle du décor à colonne de Qalʿat Semʿān, tandis que le martyrion est approfondi par l'ajout d'une absidiole saillante. Faut-il en déduire que les deux églises, pourvues chacune d'aménagements liturgiques distincts, ont été conçues pour accueillir des communautés ecclésiales de rites différents ? À l'évidence, non ; les deux monuments appartiennent à un ensemble cohérent qui ne permet pas de les dissocier. Il s'agit en effet d'un programme de construction

55. Khoury 1987, p. 81-95.

56. Butler 1920, p. 177-193.

57. B. Dufaÿ souligne, à propos des villes, la présence « de plusieurs baptistères, et ceci indépendamment des divisions de la communauté chrétienne en sectes rivales » (Dufaÿ 1989, p. 638).

58. Des églises doubles contemporaines semblent toutefois avoir existé à Andarīn où un dénommé Dometios paraît à l'origine de la construction de l'ensemble ecclésial (*IGLS* IV, 1691 et 1693).

59. Canivet & Canivet 1987.

60. Charpentier *et al.* (à paraître).

61. Peña, Castellana & Fernandez 1999, p. 71-76.

62. Khoury 2005.

raisonné où l'emplacement des différentes composantes, l'articulation entre les espaces et la disposition des portes participent à la cohésion du complexe religieux. Selon l'usage, l'église plus ancienne appartenait à la paroisse, la plus récente avait vocation de pèlerinage. L'évolution du sanctuaire obéit à deux attentes principales. D'une part, la construction d'un édifice supplémentaire répond au souci d'espace, indispensable dans un contexte caractérisé par une démographie en hausse constante, et le développement des circuits de pèlerinage. D'autre part, l'imitation de Qalʿat Semʿān, haut-lieu du christianisme, et l'intégration de dispositifs liturgiques étrangers, expriment la volonté de constituer un pôle attractif en conférant une dimension « internationale » au sanctuaire implanté, de surcroît, à proximité d'une route reliant Antioche à Apamée. Ainsi, l'apparente dualité des fonctions des deux églises ne constitue pas ici un facteur de division ; elle témoigne au contraire de la nécessité de rassembler les fidèles au sein d'un ensemble homogène où le rôle des basiliques est complémentaire[63].

Enfin, les agglomérations syriennes présentent fréquemment un nombre d'églises supérieur à deux. Là encore, aucun élément significatif ne permet de distinguer des édifices dédiés à une communauté ecclésiale spécifique. Les différences s'effectuent essentiellement dans les dimensions et parfois la qualité architecturale et ornementale des monuments en fonction de l'importance de la localité à laquelle ils appartiennent. Néanmoins, le plan et l'organisation liturgique des basiliques restent globalement similaires. Rappelons également la présence d'un seul bêma au sein de chaque localité. Au cas où une nouvelle église à bêma était construite, le bêma de la basilique antérieure était démonté. Ce constat formulé par G. Tchalenko dans le Massif calcaire[64], confirme l'unité des communautés villageoises dans lesquelles aucune division paroissiale n'était opérée, quelles que soient leurs dimensions.

Les grands sanctuaires de pèlerinage

Les grands centres de pèlerinage se placent en marge de la majorité des complexes religieux compte tenu de leur caractère exceptionnel. Deux exemples significatifs permettent d'illustrer ce propos : le complexe rural de Qalʿat Semʿān et les sanctuaires de Reṣāfa. Les monuments de Qalʿat Semʿān – baptistère et martyrion –, dont les plans centrés ont

63. J. Lassus souligne également l'homogénéité du programme architectural de l'ensemble ecclésial de Ḥūarte dans Canivet & Canivet 1987, p. 141.

64. Tchalenko 1990, p. 192.

probablement été conçus dans les bureaux de la capitale impériale, ou bien dans ceux d'Antioche, présentent des nouveautés et des influences diverses, telles que certaines caractéristiques palestiniennes constatées dans la basilique orientale du martyrion cruciforme, l'aménagement de dispositifs liturgiques typiquement constantinopolitains[65] ou les emprunts mésopotamiens observés dans le domaine de l'ornementation[66]. Le sanctuaire relève ainsi d'une conception architecturale et liturgique destinée à recevoir des pèlerins de confessions et d'horizons divers. Le complexe ecclésiastique de Saint-Serge à Reṣāfa relève de la même appréciation. Le martyrion présente un plan quadrilobé[67] répandu dans l'architecture de prestige du monde méditerranéen, la basilique B comporte un ambon axial de type constantinopolitain, et l'église de la Sainte-Croix, associée à un baptistère à croix inscrite (1er état), est l'unique édifice connu associant le bêma syrien au *synthronon*[68]. Ici aussi, la construction de modèles architecturaux très en vogue dans l'Orient paléochrétien et l'association de dispositifs liturgiques locaux et étrangers témoignent d'un sanctuaire dédié à l'accueil de *tous* les chrétiens.

Une architecture religieuse au service des dogmes

L'architecture religieuse a parfois constitué un moyen d'affirmer les positions dogmatiques de l'un ou de l'autre parti religieux. Certains arguments permettent de penser que ce fut peut-être le cas du sanctuaire de pèlerinage de Kefert ʿAqab dont l'église est présente la particularité de reprendre pour la première fois le chevet à trois absides saillantes de la basilique orientale de Qalʿat Semʿān, malgré les difficultés techniques causées par ce type de construction. La relation de l'ensemble ecclésial avec le couvent du stylite de Ḫerbet es-Serǧ, par le biais d'un chemin taillé à flanc de colline, confirme l'influence du grand centre de Saint-Syméon. Le sanctuaire, placé sous le vocable de saint Thalélaios[69], reçut le privilège du droit d'asile sous Anastase (491-518), comme en témoigne l'inscription grecque gravée sur une borne d'asylie[70] découverte à l'entrée du domaine ecclésiastique. Bien que le nom de l'archevêque ait disparu sous l'effet de l'érosion, on pense naturellement au patriarche miaphysite

65. Sodini 2007, p. 115.

66. Naccache 1999, p. 194.

67. Brands 2002, p. 121-179.

68. Ulbert 1986.

69. *BHG* 1707, 1708, 1708 d.

70. Riba 2012a, p. 224-225 et Feissel 2012, p. 233.

Sévère d'Antioche qui est le seul, parmi ceux en charge sous cet empereur, à entretenir un lien avec le saint en l'honneur duquel il prononce une homélie cathédrale[71] lors d'un voyage en Cilicie, à Aigeai, où se trouve son martyrion. En outre, l'origine vraisemblablement édessénienne de Thalélaios[72], dont les reliques ont été transférées plus tard en territoire cilicien, n'est sans doute pas fortuite. L'introduction des reliques d'un saint originaire d'Édesse non représenté en Syrie – caractérisé de surcroît par des vertus curatives particulièrement appréciées des pèlerins – et la référence architecturale et ornementale au prestigieux sanctuaire de Qalʿat Semʿān, ont pu faire partie d'une stratégie mise en œuvre par le patriarche afin de promouvoir l'Église jacobite dans le secteur occidental du Massif calcaire plus sensible à l'influence de l'orthodoxie chalcédonienne des grands centres urbains hellénisés. La situation du sanctuaire de Kefert ʿAqab à la périphérie d'un gros bourg stratégiquement situé à proximité d'une route reliant la capitale patriarcale à Apamée, où Sévère nomme l'archevêque Pierre de même obédience, semble en accord avec cette hypothèse. Par ailleurs, cette période marquée par l'adhésion du pouvoir à la doctrine miaphysite se caractérise par de vives réactions à l'encontre du parti chalcédonien. S'aventurer vers le sanctuaire de saint Syméon, passé sous la juridiction de Sévère, devenait même dangereux pour les moines attachés à l'Église grecque orthodoxe. Le massacre de 350 d'entre eux à Kafr Kermīn[73], lors d'un pèlerinage vers le sanctuaire du stylite, illustre le climat très hostile qui régnait entre les partisans des deux confessions. Après la déposition de Sévère (518), Qalʿat Semʿān, à l'instar d'une grande partie des campagnes de Syrie I, reste attaché à l'idéologie antichalcédonienne. En réponse à ce phénomène est entreprise une opération de grande envergure destinée à délocaliser le sanctuaire de saint Syméon l'Ancien en territoire chalcédonien par la construction, sur le Mont Admirable, d'un vaste ensemble conventuel conçu sur le modèle du complexe du Ǧebel Semʿān, avec de nombreuses variantes toutefois. Ainsi, la référence à l'imposant sanctuaire de Qalʿat Semʿān, dont le rayonnement spirituel s'étend à l'ensemble de l'Orient paléochrétien, sert tantôt à soutenir la doctrine miaphysite, tantôt celle de Chalcédoine.

71. *Homélie cathédrale* 110 : Brière 1943, p. 782 ; Alpi 2010, p. 192.

72. Bröcker 1976.

73. Alpi 2003-2004.

Les ensembles monastiques

Les monastères ont joué un rôle fondamental dans la réception de la culture syriaque. L'un d'entre eux situé dans la région de Jerablus, à Nabgha, a livré la plus ancienne inscription syriaque connue à ce jour, datée de 406/407, apparente sur le pavement mosaïqué d'une église conventuelle dédiée à saint Jean[74]. Par ailleurs, si les inscriptions syriaques monastiques n'abondent pas, comparé à ce que livrent les sources littéraires[75], ces témoignages restent nombreux dans certains couvents dont l'occupation s'étend parfois jusqu'au début de la période médiévale. Parmi eux, les plus anciens remontent à la première moitié du IVe siècle, tels que les couvents de Ǧendēres[76] et de Tell ʿĀde, caractérisés par leur relation étroite avec les communautés de la région d'Édesse qui les placent de longue date sous l'influence du monde syriaque[77]. Le monastère de Tell ʿĀde, où plusieurs patriarches jacobites reçoivent leur consécration, devient l'un des grands centres miaphysites dans une région où de nombreux monastères adhérèrent au même rite[78]. L'épisode du massacre de Kafr Kermīn témoigne, en 517, de l'attachement farouche des moines à la doctrine miaphysite dans ce secteur des campagnes. Aussi, la liste des couvents énoncés dans les « lettres monophysites »[79] montre, au cours de la seconde moitié du VIe siècle, que les monastères de la majeure partie du Massif calcaire étaient inscrits dans la mouvance jacobite. Dans ce contexte, les églises conventuelles, pas plus d'ailleurs que les basiliques villageoises, n'offrent de distinctions architecturales, ornementales ou liturgiques permettant de les différencier des autres églises de la Syrie du Nord. Les couvents du village Deir Semʿān, où les inscriptions syriaques sont à l'honneur[80], constituent des exemples significatifs. En effet, la chapelle à nef unique du couvent nord-est, très bien préservée, ne présente aucune différence notable par rapport aux édifices de cette catégorie observés sur le territoire nord-syrien du IVe au VIe siècle. La basilique à trois nefs du monastère nord-ouest ne présente pas non plus de caractéristiques

74. Ayash *et al.* 2008 ; Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011.

75. Desreumaux 2010, p. 264.

76. Le couvent de Ǧendēres, l'un des plus anciens de l'Antiochène, est situé sur le tracé de la voie antique reliant Antioche à Édesse (Tchalenko 1953-1958, III, p. 95).

77. Des moines venus d'Osrhoène se sont installés dans le couvent de Tell ʿĀde dès la seconde moitié du IVe siècle (Tchalenko 1953-1958, I, p. 134).

78. Tchalenko 1953-1958, I, p. 135.

79. Caquot 1958.

80. Littmann 1934, nos 26 à 49, p. 24-39 ; Desreumeaux 2005.

particulières permettant de relever un plan ou des dispositifs liturgiques spécifiques au rite miaphysite. Le monument possède même un *synthronon*[81], aménagement largement représenté dans les communautés chalcédoniennes reconnues traditionnellement par le pouvoir impérial. Tous les couvents d'Antiochène comprennent des composantes récurrentes – basiliques, bâtiments annexes, tombeau collectif, réservoir, clôture, terroir – et les chapelles ou les églises qui leur sont associées ne présentent pas de particularités notables. Les couvents apaméens, en revanche, offrent une organisation différente sans qu'aucun indice ne permette d'affirmer que cela soit dû à l'adhésion des moines à la foi chalcédonienne dont ils se faisaient les fervents protecteurs[82]. Au contraire, le plan barlong des monastères apaméens a révélé, paradoxalement, des parallèles avec les églises du Tūr Abdīn situées au cœur du monachisme syriaque[83].

Conclusion

La Syrie du Nord, placée sous le rayonnement de la capitale patriarcale du diocèse d'Orient, est un territoire complexe caractérisé par la présence de sociétés dont l'identité sémitique commune se façonne et se perpétue par le biais d'Édesse, relais du monde mésopotamien par lequel se diffusent la langue et la culture araméenne sous sa forme syriaque. Les contours d'une géographie liturgique se dessinent suivant les dispositions adoptées par les capitales des provinces de l'Antiochène, d'Apamène, d'Osrhoène et de Mésopotamie, avant même que le concile de Chalcédoine et l'adoption de la doctrine des deux natures du Verbe incarné ne deviennent un facteur de division. Malgré ces différences, le caractère relativement homogène des églises, le brassage des confessions suggéré par l'implantation des inscriptions de contenu partisan, et le mélange fréquent du syriaque et du grec, constituent autant d'éléments qui plaident en faveur d'un contexte où les conflits générés par des tendances dogmatiques régionales n'ont pas véritablement d'emprise sur l'architecture ecclésiastique syrienne, pas plus qu'elles ne donnent lieu à l'émergence de groupes linguistiques distincts. Au cours de la période protobyzantine, les plans et l'organisation spatiale des églises transcendent les divergences théologiques qui agitent essentiellement les hautes instances du pouvoir et les milieux monastiques, principaux gardiens de la foi chalcédonienne et miaphysite, et cela indépendamment de la masse populaire. Les constantes observées dans les

81. Azpétia 2005.

82. Canivet & Canivet 1987, p. 71.

83. Fourdrin 1985.

églises nord-syriennes s'expliquent en partie par la volonté de rassembler les chrétiens à une période marquée par l'essor du pèlerinage qui participe à la cohésion de la société et favorise la croissance des localités placées sous la tutelle du patriarcat d'Antioche. Progressivement, le syriaque devient néanmoins la langue privilégiée des jacobites installés à l'intérieur des terres, tandis que l'Église grecque orthodoxe s'affirme à l'ouest, principalement dans les centres urbains ouverts au monde méditerranéen. La géographie ecclésiale se stabilise avec la conquête arabe ; la construction des églises ralentit considérablement, et le fossé creusé entre Antioche et Édesse s'affirme. Aux inscriptions grecques et syriaques s'ajoutent, dans certains cas, des inscriptions arabes qui témoignent de la conversion au christianisme de certains groupes de nouveaux occupants[84]. Au cours de la seconde moitié du Xe siècle, la restauration de l'orthodoxie chalcédonienne par les troupes byzantines se réalise aux dépens des jacobites contraints de délocaliser le siège de leur patriarcat hors de l'Empire[85], en Haute Mésopotamie, à Dyarbakir.

84. Notons l'inscription trilingue de Zebed gravée sur le linteau d'une basilique dédiée à saint Serge (Alpi 2010, II, p. 46). L'inscription chrétienne découverte sur le linteau de l'église de Maʾramayā en est un autre témoignage (Fernandez & Khoury 2008).

85. La période de la délocalisation du siège du patriarcat miaphysite est à situer vers les années 1030 (Janin 1922, p. 512 ; cf. également Tchalenko 1953-1958, I, p. 138).

Bibliographie

Alpi 2003-2004 : Frédéric Alpi, « Sévère d'Antioche et le massacre de Kefr Kermin », *Tempora* 13-14, p. 133-152.

Alpi 2010 : Frédéric Alpi, *La route royale : Sévère d'Antioche et les églises d'Orient (512-518)*, 2 vol., Beyrouth, IFPO (BAH 188).

Astour 1977 : Michael C. Astour, « Continuité et changement dans la toponymie de la Syrie du Nord », dans T. Fahd (éd.), *La toponymie antique : actes du colloque de Strasbourg*, Leiden, Brill (Travaux du Centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques 4), p. 117-138.

Ayash, Balty, Briquel Chatonnet, Desreumaux & Sabbagh 2008 : Fayez Ayash, Janine Balty, Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux & Rana Sabbagh, *Le martyrion Saint-Jean dans la moyenne vallée de l'Euphrate : fouilles de la direction générale des antiquités à Nabgha au nord-est de Jerablus*, Damas (Documents d'archéologie syrienne 13) (http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00397646/fr/).

Azpetia 2005 : Johanne Azpetia, « Deir Simʿān, monastère nord-est : présentation de l'église », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 34-54.

BHG : François Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, 1957.

Biscop & Sodini 2011 : Jean-Luc Biscop & Jean-Pierre Sodini, « Qalʿat Semʿan et Deir Semʿan : naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'Antiquité tardive », dans J.-M. Spieser (éd.), *Architecture paléochrétienne*, Gollion (Études fribourgeoises d'histoire, d'archéologie et d'histoire de l'art), p. 11-59.

Brands 2002 : Gunnar Brands, *Resafa. 6, Die Bauornamentik von Resafa Sergiupolis : Studien zur spätantiken Architektur und Bauausstattung in Syrien und Nordmesopotamien*, Mainz.

Brière 1943 : Maurice Brière, *Les « Homiliae cathedrales » de Sévère d'Antioche. Suite : Homélies CIV à CXII*, Paris (PO 25).

Briquel Chatonnet 2010 : Françoise Briquel Chatonnet, « L'inscription de Bamuqqa et la question du bilinguisme gréco-syriaque dans le Massif calcaire de Syrie du Nord », dans F. Briquel Chatonnet et M. Debié (éds), *Sur les pas des Araméens chrétiens : mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris (Cahiers d'études syriaques 1), p. 269-277.

Briquel Chatonnet (à paraître) : Françoise Briquel Chatonnet, « Le contexte de la diffusion de l'écriture édessénienne en Antiochène », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & L. Nehmé (éds), *Le contexte de naissance de l'écriture arabe : écrit et écritures araméennes et arabes au 1er millénaire après J.-C.*, actes du colloque des 4-6 avril 2013, Paris.

Briquel Chatonnet & Desreumaux 2004 : Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, « Les inscriptions syriaques de Turquie et de Syrie », dans F. Briquel Chatonnet, M. Debié & A. Desreumaux (éds), *Les inscriptions syriaques*, Paris (Études syriaques 1), p. 15-27.

Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011 : Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, « Oldest Syriac Inscription on a Mosaic from Nabgha, Syria », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 14, 1, p. 45-61 (http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol14No1/index.html).

Bröcker 1976 : Heinrich Bröcker, *Der hl. Thalelaios : Texte und Untersuchungen*, Münster, Verlag Regensberg.

Butler 1920 : Howard Crosby Butler, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 2, Architecture. Section B, Northern Syria*, Leiden.

Canivet 1989 : Pierre Canivet, « Le christianisme en Syrie des origines à l'avènement de l'islam », dans J.-M. Dentzer & W. Orthmann (éd.), *Archéologie et histoire de la Syrie*.

2, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam, Saarbrücken (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 1), p. 117-148.

CANIVET & CANIVET 1987 : Pierre CANIVET & Marie-Thérèse CANIVET, *Ḥūarte : sanctuaire chrétien d'Apamène, IVe-VIe s.*, 2 vol., Paris (BAH 122).

CAQUOT 1958 : André CAQUOT, « Couvents antiques », dans G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine. 3*, Paris (BAH 50), p. 63-85.

CHARPENTIER, DUVETTE, PIATON & TATE (à paraître) : Gérard CHARPENTIER, Catherine DUVETTE, Claudine PIATON & Georges TATE, *Serǧilla, village d'Apamène : une architecture de Pierre*, G. Tate & M. Abdelkarim (dir.) vol. 1 et 2, à paraître dans BAH, Beyrouth.

DEICHMANN 1974 : Friedrich Wilhelm DEICHMANN, « Halebiya-Zenobia », *Corsi di cultura sull arte Ravennate e Byzantine* 21, p. 155-160.

DESREUMAUX 2005 : Alain DESREUMAUX, « Deir Simʿān, monastère nord-ouest. Appendice : les inscriptions syriaques », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris, Association des Amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance (Travaux et mémoires 15), p. 55-65.

DESREUMAUX 2010 : Alain DESREUMAUX, « L'épigraphie syriaque du monachisme », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 261-290.

DEVREESSE 1945 : Robert DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris.

DONCEEL-VOÛTE 1988 : Pauline DONCEEL-VOÛTE, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve (Publication d'histoire de l'art et d'archéologie de l'Université catholique de Louvain 69).

DUFAŸ 1989 : Bruno DUFAŸ, « À propos du baptême : l'évêque, la ville et la campagne : le cas de la Syrie », dans N. Duval (éd.) *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon, Septembre 1988. 1*, Città del Vaticano, p. 637-650.

FEISSEL 2012 : Denis FEISSEL, « Appendice épigraphique », *Syria* 89, p. 228-233.

FERNANDEZ & KHOURY 2008 : Romualdo FERNANDEZ & Widad KHOURY : « Notice à propos d'une église de l'époque arabe dans le Massif calcaire : Maʾaramaya dans le Jebel Baricha », dans C. Roche (éd.), *D'Ougarit à Jérusalem : recueil d'études épigraphiques et archéologiques offert à Pierre Bordreuil*, Paris, p. 333-337.

FESTUGIÈRE 1959 : André-Jean FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris.

FOURDRIN 1985 : Jean-Pascal FOURDRIN, « Les églises à nefs transversales d'Apamène et du Tur ʿAbdin », *Syria* 62, p. 319-335.

GABORIT 2012- : Justine GABORIT, *La vallée engloutie : géographie historique du Moyen-Euphrate*, 2 vol., Beyrouth, IFPO (BAH 199).

GALTIER 1947 : Paul GALTIER, « La date de la didascalie des apôtres », *Revue d'histoire ecclésiastique* 42, p. 315-351.

GATIER 1986 : Pierre-Louis GATIER, « Les inscriptions grecques », dans *Resafa. 2, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis*, Mainz am Rhein, p. 161-169.

GATIER 1988 : Pierre-Louis GATIER, « Inscriptions latines et reliefs du nord de la Syrie », *Syria* 65, p. 217-229.

GATIER 1995 : Pierre-Louis GATIER, « Un moine sur la frontière, Alexandre l'Acémète en Syrie », dans A. Rousselle (éd.), *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'Antiquité*, Perpignan, p. 435-457.

IGLS : Inscriptions grecques et latines de la Syrie.

JANIN 1922 : Raymond JANIN, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris, Letouzey & Ané.

Jarry 1963 : Jacques Jarry, « L'ambon dans la liturgie primitive de l'église », *Syria* 40, p. 141-162.

Khoury 1987 : Widad Khoury, *Deir Seta*, 2 vol., Damas, Dar Tlass.

Khoury 2002-2003 : Widad Khoury, « L'église sud de Deir Seta », *Annales archéologiques arabes syriennes* 45-46, p. 435-443.

Khoury 2005 : Widad Khoury, « Banassara, un site de pèlerinage dans le Massif calcaire : rapport sur les travaux menés en 2002-2004 », *Syria* 82, p. 225-266.

Khoury-Sarkis 1959 : George Khoury-Sarkis, « L'anaphore syriaque de Saint Jacques : Introduction », *L'Orient syrien* 4, p. 385-424.

Lassus 1947 : Jean Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du IIIe siècle à la conquête musulmane*, Paris, (BAH 42).

Lassus 1950 : Jean Lassus, « Liturgies nestoriennes médiévales et églises syriennes antiques », *Revue de l'histoire des religions* 137, 2, p. 236-252.

Lassus 1973 : Jean Lassus, « Églises d'Apamène », *Bulletin d'études orientales* 25, p. 5-36.

Lauffray 1991 : Jean Lauffray, *Halabiyya-Zenobia, place forte du limes oriental et la Haute-Mésopotamie au VIe siècle. 2, L'architecture publique, religieuse, privée et funéraire*, Beyrouth (BAH 138).

Littmann 1905 : Enno Littmann, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900. 4, Semitic Inscriptions. 1, Syriac Inscriptions*, New York – London, p. 3-56.

Littmann 1915 : Enno Littmann, « Die syrischen Inschriften von Theleda », *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 29, p. 301-401.

Littmann 1934 : Enno Littmann, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. Division 4, Semitic Inscriptions. Section B, Syriac Inscriptions*, Leiden, Brill.

Metzger 1992 : Marcel Metzger, *Les Constitutions apostoliques*, Paris, Cerf.

Mouterde 1960 : René Mouterde, « Une inscription syriaque récemment trouvée en Haute Djéziré », *Les annales archéologiques de Syrie* 10, p. 87-92.

Naccache 1999 : Alice Naccache, « Les influences orientales dans les décorations architecturales de la Syrie du Nord », *Annales archéologiques arabes syriennes* 43, p. 193-194.

Nau 1902 : François Nau, *La didascalie, c'est-à-dire l'enseignement catholique des douze apôtres et des saints disciples de Notre Sauveur traduite du Syriaque pour la première fois*, Paris, Lethielleux.

Peña, Castellana & Fernandez 1999 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel Wastani : recherches archéologiques dans la région des villes mortes de la Syrie du Nord*, Milano, Custodie de Terre Sainte (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 36).

Pognon 1907 : Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris.

Prentice 1908 : William Kelly Prentice, *Syria, Publications of the Princeton University Achaeological Expedition to Syria in 1899-1900. 3, Greek and Latin Inscriptions. Section B, Northern Syria. 1, The Ala and Kasr Ibn Wardân*, New York.

Renhart 2006 : Erich Renhart, « À l'aube de l'étude systématique des anaphores syriaques », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 103-113.

Rey-Coquais 2006 : Jean-Paul Rey-Coquais, « Inscriptions grecques chrétiennes de Syrie », dans P. Canivet & J.-P. Rey-Coquais (éds), *Mémorial Monseigneur Joseph Nasrallah*, Damas (Institut français de Damas 221), p. 37-89.

Riba 2012a : Bertrand Riba, « L'église de l'est et les inscriptions du village de Kafr ʿAqab (Ǧebel Waṣṭāni, Syrie du Nord) », *Syria* 89, p. 213-226.

Riba 2012b : Bertrand Riba, *Le village de Kefert ʿAqab : étude monographique d'un site du Ǧebel Waṣṭāni (Massif calcaire de la Syrie du Nord)*, thèse inédite, Paris IV.

Seyrig 1958 : Henri Seyrig, « Inscriptions grecques », dans G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine. 3*, Paris (BAH 50), p. 2-62.

Sodini 1989 : Jean-Pierre Sodini, « Les églises de Syrie du Nord », dans J.-M. Dentzer & W. Orthmann (éd.), *Archéologie et histoire de la Syrie. 2, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Saarbrücken (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie 1), p. 347-372.

Sodini 2006 : Jean-Pierre Sodini, « Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 229-266.

Sodini 2007 : Jean-Pierre Sodini, « Saint Syméon, lieu de pèlerinage », *Les cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 38, p. 107-120.

Tarby 1972 : André Tarby, *La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem*, Paris, Beauchesne.

Tchalenko 1953-1958 : George Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine,* 3 vol., Paris (BAH 50).

Tchalenko 1990 : George Tchalenko, *Églises syriennes à* bêma, Paris (BAH 105).

Ulbert 1986 : Thilo Ulbert, *Resafa. 2, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa Sergiopolis*, Mainz am Rhein, Von Zabern.

Van de Paverd 1970 : Frans Van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts*, Roma (Orientalia Christiana analecta 187).

Vööbus 1979 : Arthur Vööbus, *The Didascalia Apostolorum in Syriac* I, Louvain (CSCO 401-402, Scriptores Syri 175-176).

Wenger 1957 : Antoine Wenger, Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales inédites*, Paris (SC 50).

Wright 1871 : William Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the year 1838*, London.

Réorganisation du monachisme syrien autour du sanctuaire de Saint-Syméon

Jean-Luc Biscop
Ministère de la culture et de la communication
UMR Orient et Méditerranée

On identifie sur le terrain les monastères de Syrie à la présence fréquente mais nullement exhaustive de plusieurs composants regroupés et souvent reliés à un terroir : l'église, le tombeau collectif, des bâtiments d'habitation et de service, la tour, le mur d'enceinte. Certains peuvent être dotés d'un dispositif martyrial pour la vénération de reliques. Des monastères ont été repérés dès le XIXe siècle par Melchior de Vogüé[1] puis, à la fin du siècle, par Howard C. Butler[2]. Georges Tchalenko, dans un appendice cosigné avec André Caquot[3] intitulé « Couvents antiques », a le premier proposé une synthèse typomorphologique des couvents de Syrie en remarquant que l'église (dirigée vers l'est) était parfois associée à un long bâtiment perpendiculaire[4]. Il a établi une première cartographie des couvents de Syrie du Nord qu'il a associée aux quatre lettres monophysites publiées par Chabot[5] et exploitées par E. Honigmann[6] grâce à des rapprochements toponymiques. Cet inventaire ne fait pas de distinctions chronologiques au sein de chaque entité : les monastères sont considérés chacun en bloc comme si l'état que nous découvrons ne résultait pas d'une évolution permanente au cours de la période qui nous intéresse, qui a commencé au milieu du IVe siècle et s'est achevée au début du VIIe. Ses travaux ont été

1. Vogüe 1865-1877, p. 128.
2. Butler 1929, p. 92-111.
3. A. Caquot, « Les couvents du Massif calcaire dans quatre lettres monophysites du VIe siècle », dans Tchalenko 1953-1958, t. III, p. 63-65.
4. Tchalenko 1953-1958, p. 169.
5. *Quatre lettres monophysites*, éd. Chabot (CSCO, 2e série, 37).
6. Honigmann 1922.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 131-167.

complétés par la prospection conduite dans les années 1970-1990 par les pères Peña, Castellana et Fernandez[7] qui a grandement enrichi le catalogue sans qu'ait été traitée toutefois la question de la chronologie. L'analyse du bâti et des vestiges en place ou errants permet pourtant de mettre en évidence une évolution morphologique dans le temps et de distinguer un type particulier développé, pendant une période brève, dans le prolongement des installations du grand sanctuaire dédié à saint Syméon.

Les couvents ordinaires

Le couvent de Deir Déhès[8], isolé dans le Gebel Barisha à quelques centaines de mètres à l'ouest du village de Déhès, s'est avéré être un exemple très complet de monastère rural, des points de vue historique et géographique. Malgré l'état de ruine infligé par les tremblements de terre, l'examen des vestiges a permis de mettre en relation chronologique les éléments constitutifs[9] (fig. 1).

Le noyau primitif est le bâtiment d'habitation situé au sud-est de l'ensemble et tourné vers le sud-sud-ouest. Cette maison de petite taille a été implantée en fonction du relief et de l'ensoleillement. Les murs sont en appareil double irrégulier, mode de construction fruste et économique qui peut être un caractère ancien. Ce bâtiment a reçu plusieurs extensions successives. Il a été précédé à l'avant d'un portique et flanqué à l'arrière d'un appentis. Il a été prolongé à l'ouest par une salle à arc médian transversal déployé sur deux niveaux, témoignant d'un renforcement des moyens financiers souvent apparenté au Ve siècle. Puis il a reçu une deuxième extension occidentale construite en gros appareil orthogonal simple rappelant les productions du VIe siècle. On ne peut savoir si le bâtiment primitif a été construit à dessein pour une petite communauté cénobitique ou s'il s'agit d'une ferme transformée à un certain moment en monastère. Le fait décisif qui permet d'assimiler le site à un monastère a été la construction, au début du Ve siècle, de l'église[10] à une trentaine de mètres au nord-ouest de l'habitation. Ce bâtiment est de plan basilical à trois nefs et chevet à fond plat et ne se distingue pas des églises non-conventuelles si ce n'est par la présence, sous le martyrion, annexe sud du chœur comme toujours en Antiochène, du tombeau collectif à trois arcosolia. Ce tombeau était étroitement lié à l'église puisqu'on y accédait

7. Peña *et al.* 1980a, 1980b, 1983, 1987, 1990, 2003.
8. Biscop 1997, pl. 1.
9. *Ibid.*, pl. 3.
10. *Ibid.*, pl. 4 et 56.

par un escalier creusé dans la partie orientale du bas-côté sud. Dans un deuxième temps, pour faciliter l'accès des fidèles au reliquaire dont la présentation a été monumentalisée par une archivolte décorée, l'escalier intérieur a été bouché et remplacé par une porte retaillée dans le mur

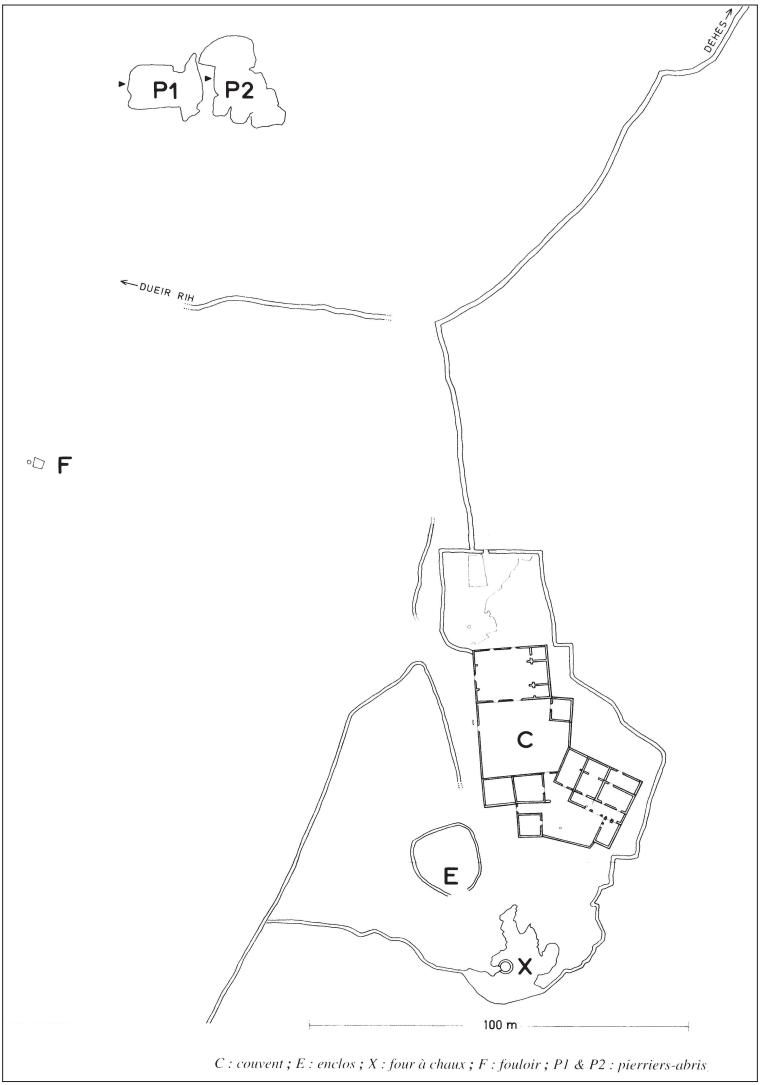


Fig. 1 — Couvent de Deir Déhès, plan général.

est. C'est par le rapprochement de certains détails architecturaux et décoratifs avec des édifices datés, comme l'église du couvent de Qasr el Banat, construite par l'architecte Markianos Kyris, qu'on a pu dater l'église de Deir Déhès[11] du début du Ve siècle. La construction d'une huilerie en partie creusée dans le rocher à l'emplacement de ce qui semble, d'après la forme en arcosolium d'une cuve murale[12], avoir été le tombeau primitif, doit être concomitante. La première extension occidentale du bâtiment d'habitation pourrait remonter à la même phase d'aménagements.

La tour, la seconde extension occidentale, l'extension sud de l'habitation et la seconde huilerie, construites en gros appareil simple orthogonal, sont typiques du VIe siècle. Les murs d'enceinte, édifiés par la suite pour relier les différents bâtiments, délimitent deux cours : une au sud de l'église mais à laquelle l'habitation tourne le dos, l'autre réservée aux moines et desservant l'habitation, les huileries et la tour qui avait deux fonctions : le stockage de denrées, huile notamment, dans les deux niveaux inférieurs, fermés, et la surveillance intérieure et extérieure, depuis les deux étages supérieurs percés de nombreuses fenêtres.

Aux IVe et Ve siècles les murs de clôture devaient être sommairement montés. Ce n'est qu'au VIe siècle que le périmètre de l'enceinte a été clairement matérialisé. Cette enceinte était à son tour entourée par un autre mur plus grossier mais par endroits bien conservé, délimitant une cour périphérique où devaient être pratiquées les activités agricoles selon la saison. Le mur rustique[13] qui part de cette seconde enceinte et suit le sentier qui vient de Déhès montre que la propriété de Deir Déhès était étendue. Elle devait contenir un grand nombre d'oliviers puisqu'elle alimentait deux huileries, de la vigne (fouloir) et les plantes alimentaires.

Dans sa phase terminale, Deir Déhès se présente comme un ensemble structuré d'espaces hiérarchisés, où les éléments constitutifs, l'habitation, la tour et surtout l'église s'inscrivent dans des typologies propres à ces bâtiments mais ne respectent pas un modèle spécifique du cénobitisme (fig. 2).

Le monastère de Qasr el Banat[14] situé sur la voie antique de Chalcis à Antioche, près du poste frontière actuel de Bab el Hawa et dans le fond de vallée qui sert de ligne de séparation entre la Syrie et la Turquie, était beaucoup plus important que celui de Deir Déhès. La tour est bien plus haute, le bâtiment à portique plus spacieux, l'église plus imposante (fig. 3).

11. Biscop 1997, p. 19.

12. *Ibid.*, pl. 116, photos 1 et 3.

13. *Ibid.*, pl. 3 et 126, 1-4.

14. Butler 1929, p. 93-94 ; Tchalenko 1953-1958, p. 174 et pl. CXXV, 2.

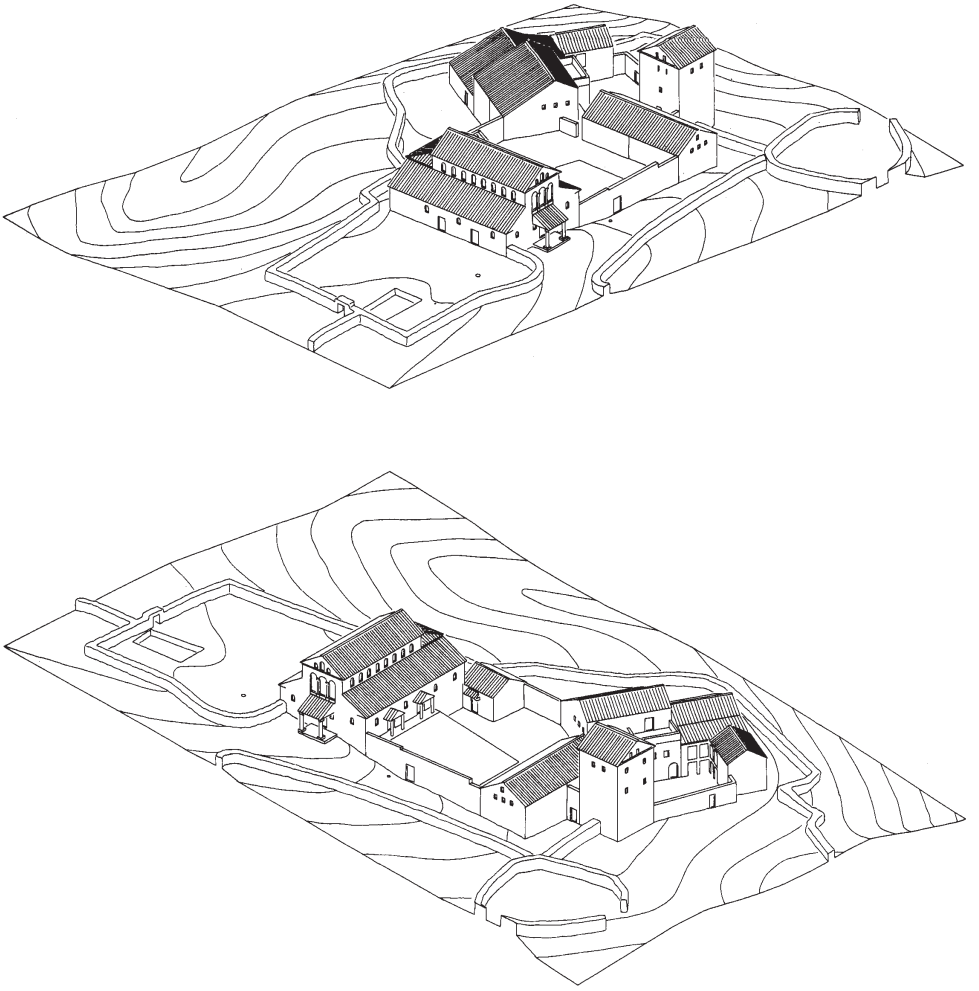


Fig. 2 — Couvent de Deir Déhès, restitutions axonométriques, vues du NO (haut) et du SO (bas).

Mais il a suivi la même évolution chronologique. Le monastère de Téléda[15], première fondation cénobitique de la région installée au pied sud du mont Coryphée, actuel Sheikh Barakat, où Syméon a commencé son ascèse, semble avoir suivi le même schéma de croissance par accrétion (fig. 4). Mais malgré son importance historique et l'aura dont il jouissait dans la région, il ne disposait apparemment pas d'église.

Le modèle de Saint-Syméon

Dès que Syméon s'est fixé sur la colline qui domine le village de Télanissos pour pratiquer la *stasis*, une communauté de moines s'est installée à ses côtés pour l'entourer, le servir et gérer le flux des visiteurs. Au fur et à mesure que la renommée du saint croissait, la communauté augmentait ainsi que les besoins en capacité d'hébergement. On a pu établir une chronologie relative assez précise des bâtiments entourant la colonne pendant la vie et après la mort du stylite et sa station sur les dernière et avant-dernière colonnes. On peut distinguer trois phases : les installations des moines au temps de saint Syméon, la réalisation du martyrion cruciforme juste après la mort du saint survenue en 459, le couvent du sanctuaire lié au culte de la relique.

Aménagements autour du premier stylite

Le monastère qui remonte au vivant de saint Syméon (1re moitié du Ve siècle) était situé au sud de l'avant-dernière colonne. Le premier bâtiment, étroit et allongé, a été construit selon la technique ancienne des murs épais (0,9 m environ) en appareil double polygonal et percés d'ouvertures à montants monolithiques. Son implantation est liée au contexte local : tournée au nord vers la colonne et au sud vers le mont Coryphée, au sommet duquel se trouvait le temple dédié à Zeus Madbachos. Le portique nord, extraordinairement bien conservé, indique qu'il avait un premier étage assez haut et un second, plutôt bas. Les murs sont, eux, conservés sur une très faible hauteur. Ils présentent en deux points des trous traversant d'encastrement des poutres du premier plancher et juste dessous des consoles, intérieures et extérieures, ce qui signifie que le bâtiment était doté à l'origine d'un balcon en porte-à-faux. Le portique, qui se dresse encore aujourd'hui sur toute sa hauteur, a été ajouté plus tard pour élargir les galeries au moment sans doute de l'ajout du deuxième étage. Il y avait peut-être un portique symétrique au sud, démantelé lors

15. Butler 1929, p. 96.

Fig. 3 — Couvent de Qasr el Banat, bâtiment d'habitation (1983).

Fig. 4 — Vestiges du couvent de Téléda ;
au loin, sous la flèche, le couvent de Tourmanin (2007).

des travaux de fortification du sanctuaire au Xe siècle. La transformation de simples balcons en portiques et la surélévation du bâtiment ont dû être contemporaines de l'édification de l'aile ouest.

Cette aile comprend un bâtiment qui présente les caractéristiques d'une chapelle et une extension qui permettait d'unifier les parties anciennes et les nouvelles. La chapelle, à nef unique et chœur rectangulaire sans annexes, correspondait plus à un lieu de prière pour les moines qu'à une église destinée à accueillir des fidèles. On reconnaît une abside carrée initialement saillante à l'est[16] (3,90 m) séparée d'une nef unique légèrement barlongue (longueur intérieure : 10,85 m, largeur intérieure : 11,95 m) par une arcade triomphale lisse (portée : 2,30 m) ponctuée par des impostes moulurées[17]. L'édifice n'a pas d'annexe et là où aurait dû être le *diaconicon*, au nord, se trouve un plancher extérieur de dalles. Le dispositif a été fermé ultérieurement et l'on peut se demander s'il n'était pas lié à la présence non loin du lieu de station de Syméon. L'avant-dernière colonne en effet, dont la base a été épargnée lors des travaux d'aménagement du site[18], se trouvait juste au nord de la chapelle à une petite trentaine de mètres. Il est probable que la colonne précédente ait été encore plus près de la résidence des moines.

L'ensemble s'est développé par adjonctions successives et la chapelle s'est trouvée enfermée dans un bloc en équerre.

La dernière colonne du saint, celle de quarante coudées (16 m environ) de haut et autour de laquelle sera plus tard construit le martyrion cruciforme, a été érigée plus loin, à une petite quarantaine de mètres au nord de la précédente et désaxée vers l'ouest.

Le martyrion cruciforme

Si du vivant de Syméon le site était dépourvu d'église pour accueillir les visiteurs, l'édifice qui sera construit grâce au financement de l'empereur Léon pour enchâsser la colonne et canaliser le pèlerinage aura quant à lui une grande capacité d'accueil (plus de 5 000 visiteurs et sans doute bien davantage à l'occasion des grands rassemblements). Le bâtiment aura pour orientation générale les axes définis par la base carrée de la colonne, eux-mêmes concordants avec ceux de la précédente ainsi que ceux du monastère, ayant tous pour point de mire le sommet du mont Coryphée. Il convient de signaler, pour rappeler l'importance de l'orientation des

16. Biscop 2009, fig. 4, p. 1425.

17. *Ibid.*, fig. 3, p. 1425.

18. *Ibid.*, fig. 5, p. 1427.

églises, la modification survenue en cours de chantier. Alors que la construction de l'octogone central était déjà avancée, une inflexion bien visible de 3° vers le nord de la basilique orientale a été imposée comme pour la rapprocher d'un lever de soleil particulier. Le chantier a été conduit rapidement et plusieurs volumes complémentaires ont été ajoutés peu après : portique de la partie nord, auvents du quart sud-est, terrasses extérieures de la basilique ouest et porche sud.

Le couvent du sanctuaire

Le programme d'aménagement ne s'est pas limité à la mise en chantier du martyrion. Il comprenait également la construction d'un baptistère, lui-même flanqué par la suite d'une chapelle, de bâtiments de service et d'hôtellerie, d'un mur d'enceinte de plus d'un kilomètre de long, d'un propylée monumental, d'un arc triomphal en contrebas et d'une extension du monastère qui nous intéresse ici.

Cette extension consiste en un grand bâtiment à peu près rectangulaire très allongé (près de 75 m de long), calé entre l'annexe sud saillante de l'église martyriale d'une part, et la face est du monastère primitif d'autre part[19]. Il ferme l'espace délimité par le monastère primitif et le martyrion. Il a suffi de construire une porte entre le monastère primitif et la branche sud pour clore l'espace des moines. Ce bâtiment se décompose lui-même en plusieurs éléments répondant à une conception d'ensemble évidente et les coups de sabre en élévation s'expliquent par un phasage de chantier. Il comprend une église à trois nefs collée au martyrion, au nord, et le bâtiment cénobitique à trois corps allongés entouré de galeries périphériques sur deux ou trois niveaux. Entre ce dernier et l'église, un passage de 2,85 m de large menait à la tour forte qui se situe plus à l'est.

L'église conventuelle

Le plan de l'église n'est pas rigoureusement rectangulaire (fig. 5). L'irrégularité s'explique par la configuration du bâti préexistant dans lequel on s'est inséré. Sa largeur varie ainsi de 13,50 m à l'ouest à 14,60 m à l'est pour une longueur constante de 18,80 m sans le porche (21,80 m au total). Son axe moyen, la bissectrice de l'angle que forment les longs côtés, s'écarte de 12,4° de l'est. Son chevet est plat et comprend une abside semi-circulaire éclairée par trois fenêtres et ouvrant sur la nef centrale par un arc triomphal détruit. Quelques claveaux richement moulurés sont rangés non loin. L'arc retombait sur deux chapiteaux corinthiens à acanthes portés

19. Biscop & Sodini 2011, ill. 34, p. 52.

Fig. 5 — Couvent du sanctuaire de Saint-Syméon, église, vue cerf-volant (Yves Guichard, CNRS, 2000).

par des pilastres cannelés. Le sanctuaire était surélevé d'une marche. Il se terminait par une clôture de chancel installée entre les piliers engagés des colonnades. Elle comportait deux plaques allongées encadrées par deux piliers et une ouverture médiane. La première baie des colonnades suivant le sanctuaire devait être également fermée par des plaques. Des rainures verticales creusées dans les piliers et sur la première base orientale de la nef nord servaient à encastrer ces plaques. Le sanctuaire était flanqué au nord d'un *diaconicon* qui ouvrait sur la nef non pas par un arc (restauration erronée) mais par une porte. Une petite fenêtre était percée dans le mur est. Au sud, le martyrion, plus étroit, ouvrait sur la nef par un arc. Il était éclairé à l'est par une petite fenêtre, identique à celle du *diaconicon*. Le mur qui sépare l'abside de l'annexe nord présente des trous d'encastrement de liteaux qui montrent que l'abside en cul-de-four était couverte par un toit en appentis. Les deux annexes latérales, plus hautes (celle du nord a partiellement conservé sa corniche), étaient couvertes chacune par un toit à quatre pans (comme pour l'église sud du baptistère).

Le mur nord est composite : il est formé du mur extérieur de l'église martyriale dont on reconnaît la corniche sommitale, d'une surélévation de quatre assises et d'une prolongation vers le nord. Une porte de communication avec l'église martyriale a été percée dans le mur sud de l'annexe sud de celle-ci sous un parpaing allongé de la quatrième assise, une seconde, plus à l'est, ouvrait sur l'extérieur. Les trous de poutre qui se trouvent à mi-hauteur du mur supportaient le plancher des tribunes de la nef nord. Ces tribunes se prolongeaient à l'ouest, comme le montre la saignée située dans la largeur de la nef nord. Des trous de poutre occupent à la même hauteur la largeur de la nef centrale, et sans doute doit-on en restituer une série semblable dans la nef sud. Dans le mur ouest, près de l'extrémité nord, une porte faisait communiquer les tribunes avec le toit terrasse du porche.

L'accès aux tribunes devait se faire par le bâtiment cénobitique, à partir de l'étage du passage couvert. La porte principale d'accès à l'église se trouvait à l'ouest : elle était couverte d'une plate-bande appareillée comprenant deux sommiers doubles et une clef. On y remarque trois scellements au plomb avec des restes des crochets en fer qui servaient à maintenir le rideau. Cette porte, fortement restaurée, est surmontée par un arc de décharge. Elle était précédée par un portique dont le sol présente des restes de mosaïque blanche. Au-dessus des tribunes et de la nef, qui était donc dépourvue de claire-voie, prenait place un toit à deux pentes. Le portique ouest était couvert à l'étage par un appentis.

Le mur sud, au rez-de-chaussée, est percé de quatre fenêtres carrées simples qui donnaient sur le passage transversal. À l'extérieur, des encoches peuvent indiquer le niveau d'un plancher permettant de mettre en communication le premier étage du bâtiment cénobitique avec la tribune sud.

Les nefs se composaient de cinq arcades, quatre colonnes et deux piliers engagés aux extrémités dont les chapiteaux sont à feuilles d'acanthe travaillées. Au dessus des arcs se dressait l'ordre des tribunes, semblable à celui du rez-de-chaussée. Sur les seize chapiteaux de colonne, on en a retrouvé cinq à feuilles normales, un à guirlandes et quatre à feuilles fouettées par le vent (trois vers la gauche, un vers la droite).

Parmi les installations remarquables de cette basilique, se trouve dans la nef nord, près de la porte orientale, une cuve baptismale pour enfants surmontée d'un dais en pierre très ouvragé[20] qui rappelle celui de Kafr ʿAntin, actuellement déposé près de l'entrée du site de Saint-Syméon. Il semble qu'au VIe siècle la majeure partie de la population qui fréquentait le sanctuaire étant christianisée, le baptistère ait assez vite joué un rôle

20. Biscop & Sodini 2011, ill. 36-38, p. 53.

secondaire et qu'on baptisait les enfants dans la chapelle des moines traitée comme annexe de l'église martyriale.

Le pavement actuel, cloisonné en panneaux rectangulaires et remployant de nombreux fragments de placage en marbre, recouvre d'une dizaine de centimètres le sol primitif. Il y avait à l'origine, dans la partie proche de la cuve baptismale tout au moins, un béton de chaux lissé.

Le toit de la nef, dépourvue de claires-voies à cause des tribunes, et des bas-côtés devait être en bâtière d'axe ouest-est. Le passage transversal à étage devait être couvert en bâtière courte d'axe nord-sud de manière à récupérer les eaux pluviales du versant sud de la chapelle et du versant nord du bâtiment cénobitique et à les rejeter vers l'extérieur.

Le bâtiment cénobitique

Le bâtiment cénobitique est constitué de trois corps alignés à peu près égaux ou plutôt de deux corps[21], un au nord et un au sud, entre lesquels s'est intercalé le troisième par réalisation, postérieure puisqu'ils ne sont pas harpés, de murs latéraux. Ces trois corps abritent des pièces fermées ou à peine ventilées au rez-de-chaussée qui devaient servir au stockage des denrées.

Au nord, le rez-de-chaussée est franchi par six arcs parallèles espacés d'un mètre environ formant sept travées percées chacune d'un soupirail à l'est. Ces arcs, extradossés horizontalement, portent les dalles du sol du premier étage à la manière des constructions basaltiques[22]. Les ouvertures des pièces d'étages étaient réparties symétriquement : une porte centrale et une fenêtre de part et d'autre sur les petits côtés[23] ; une porte centrale et deux fenêtres de part et d'autre sur les longs. La pièce du premier étage avec son sol de pierre a pu servir, compte tenu de sa double proximité avec la chapelle et les réserves, de réfectoire. La pièce supérieure, qui ne présente aucun signe particulier, si ce n'est l'organisation symétrique des ouvertures, pouvait être dédiée au travail des moines.

Une grande partie du corps sud est éboulée. Il est fort probable qu'au premier étage les ouvertures étaient organisées symétriquement. Les restes du pignon sud montrent que le toit était, comme au nord, en bâtière.

Le bâtiment médian était partagé par deux refends, divisant à tous les niveaux l'espace en trois, celui du nord, plus étroit servant à la transition entre les niveaux. Le refend nord est harpé dans le mur est tandis que celui

21. Biscop 2009, fig. 6, p. 1427.

22. Vogüé 1865-1877, p. 47.

23. Biscop 2009, fig. 7, p. 1428.

du sud est harpé dans le mur ouest mais il ne s'agit là que de dispositions constructives. Le rez-de-chaussée, presque entièrement aveugle, est séparé du premier étage par des dalles portées par un système de piliers et de linteaux. Le premier étage, de plain-pied avec la cour intérieure, est percé de portes et fenêtres selon une répartition dissymétrique. Elles sont toutes coiffées d'une plate-bande appareillée à claveau unique sur sommiers en double assise. Les poutres du plancher étaient axées nord-sud et les solives est-ouest. On voit les trous d'encastrement d'une grosse poutre médiane. Le deuxième étage a subi des remaniements.

Les pièces supérieures des corps centraux sud et médian présentent en outre une série de mortaises cubiques (une quinzaine de centimètres de côté) dans les trumeaux[24]. On les a associés un temps à des fixations de cloison pour séparer des cellules. L'observation systématique de ces trous, qui se retrouvent dans d'autres bâtiments similaires, fait pencher vers une autre hypothèse. Les montants de fenêtre situés près des angles de murs sont aussi dotés de mortaise où il aurait été absurde de placer une cloison. Plutôt qu'au cloisonnement intérieur de la salle, c'est à un dispositif de couchage[25] qu'il a été proposé d'associer ces mortaises sans pouvoir en donner, pour le moment, une restitution concrète. L'utilisation de dortoirs est une des caractéristiques du monachisme syro-occidental[26] et il n'est donc pas étonnant d'en trouver la marque.

La galerie périphérique était aveugle au rez-de-chaussée parce qu'en partie creusée dans le rocher et servait aussi de réserve. Elle était aveugle au nord à cause de la présence de l'église mais bordée de portiques à l'ouest et au sud des étages supérieurs (fig. 6). L'opacité des quelques restes du mur est, qui jouait le rôle de clôture pour le sanctuaire, laisse penser qu'il était plein. Petite complexité supplémentaire : compte tenu de la longueur du bâtiment et de la déclivité du sol, les niveaux sont décalés de la hauteur d'un demi-étage, entre le corps nord et les deux autres.

La tour forte

La tour forte, de plan carré, se trouve exactement dans le prolongement du passage qui sépare le bâtiment cénobitique de la chapelle à 5,30 m du nu de leurs parois orientales. Elle contrôle un croisement de passages carré délimité par quatre arcs : celui qui était tendu entre le chevet de la chapelle (côté martyrion) et le mur oriental du bâtiment cénobitique (les

24. *Ibid.*, fig. 8, p. 1429.

25. *Ibid.*, p. 1429.

26. Jullien 2008, p. 115.

Fig. 6 — Couvent du sanctuaire de Saint-Syméon,
grand bâtiment cénobitique, portique ouest (2009).

claveaux sont pris dans l'appareillage, ce qui prouve que les ouvrages sont contemporains) ; celui qui ouvrait à l'origine la paroi occidentale de la tour au rez-de-chaussée ; les deux arcs nord et sud lancés dans le prolongement commun des parois du passage d'une part et celles de la tour d'autre part. Cette tour était liée à la composition de l'ensemble cénobitique du VIe siècle. Ses murs très épais au rez-de-chaussée et le contrefort en paroi orientale lui confèrent un caractère défensif peut-être lié à une entrée directe primitive mais les remaniements médiobyzantins (doublement de la tour au nord) et modernes rendent toute interprétation difficile.

Autre attribut courant du couvent : le tombeau collectif qui a été creusé dans le rocher au nord du martyrion au moment de la construction de ce dernier et dont l'éloignement par rapport au couvent surprend. Il devait se trouver dans la zone privée du couvent, entourée par des murs de clôture aujourd'hui disparus.

Pour récapituler les nouveautés concernant le monastère de la deuxième phase : une chapelle dédiée et intégrée ; un long bâtiment nord-sud à corps centraux couverts en bâtière percés symétriquement dans les quatre faces et entourés de galeries périphériques couvertes en appentis avec arêtiers aux angles ; accès direct vers la chapelle ; dortoirs à l'étage supérieur de deux des corps centraux, caractérisés à l'intérieur par des mortaises cubiques en trumeaux à hauteur d'homme.

La filiation

Les relevés topométriques et architecturaux qui ont été menés ces dernières années dans les bâtiments majeurs de Télanissos ont permis d'en analyser l'architecture et de mettre au jour des similitudes frappantes que l'on peut rapprocher également des observations faites à Tourmanin et de manière plus hypothétique à Brad et Sinkhar (fig. 7).

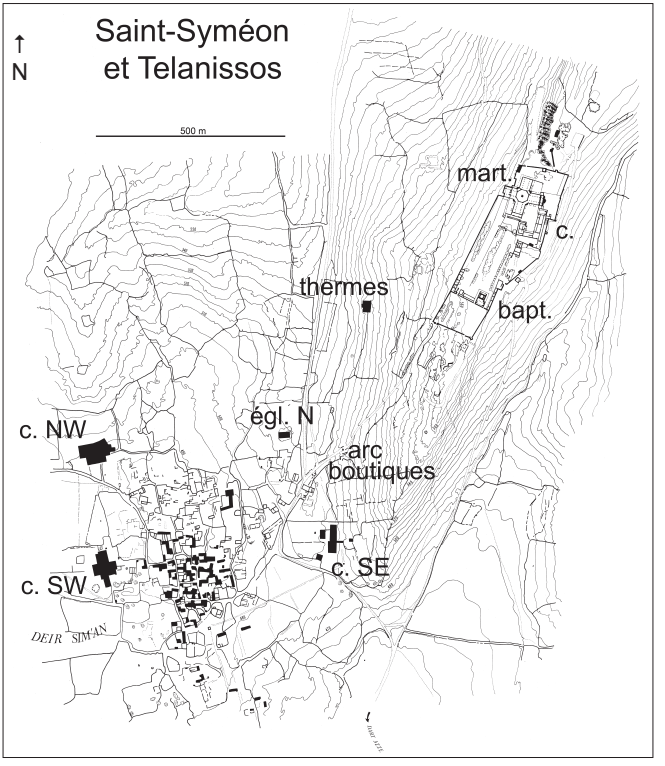


Fig. 7 — Plan de Télanissos.

Le couvent nord-ouest de Télanissos

La plupart des bâtiments ont été construits après le sanctuaire de Saint-Syméon (fig. 8). Le noyau primitif (E) est allongé, d'axe très approximativement nord-sud, et entouré d'un portique à piliers sans encoignures sur les trois faces ensoleillées, ce qui est inhabituel. On pense que ce couvent était celui où Syméon avait séjourné après son passage à

Téléda et avant sa première *stasis*. Si l'hypothèse est juste, c'est dans cette maison qu'il s'est abrité. On peut se demander alors si ce bâtiment n'est pas à l'origine de la morphologie du long bâtiment de Saint-Syméon. Les ajouts du VIe siècle, fortement inspirés dans le décor par les nouveautés du sanctuaire, sont l'église, flanquée d'une nécropole[27] à son chevet, le bâtiment allongé à galeries périphériques et une galerie nord fermant l'espace et mettant en communication les deux habitations, l'ancienne et la nouvelle, enfin la tour avec belvédère au dernier étage.

L'église

L'église à chœur semi-circulaire inscrit dans un chevet plat est de grandes dimensions et ne se réduit pas à une simple chapelle de monastère. Elle était accessible aux fidèles par les portes ouest et sud. Son décor puise largement dans le registre du martyrion cruciforme. Des traces de cloisonnement au sol et dans les fûts de colonnes suggèrent la délimitation d'espaces pour séparer les moines et les fidèles, les hommes et les femmes[28]. Elle est désaxée par rapport à l'est de 14,2°.

Le bâtiment cénobitique ouest

Le bâtiment à galeries périphériques n'a que deux niveaux mais présente plusieurs similitudes avec le monastère du sanctuaire : il est strictement perpendiculaire à l'église ; il est entouré de galeries à portiques des quatre côtés encadrées par des piliers à encoignures ; le corps central était couvert en bâtière surpassant les appentis des galeries (fig. 9).

Le corps central avait à l'origine deux pièces au rez-de-chaussée. On le voit, non pas au mur ou au portique intérieur de séparation (il n'en reste rien), mais à la variation de la typologie des ouvertures dans les murs latéraux et au changement d'orientation des planchers. Le quart sud n'était éclairé que par deux petites fenêtres au nord et avait une porte, un placard de la taille d'une fenêtre au sud et une porte flanquée de petites fenêtres carrées de part et d'autre à l'est. La partie nord disposait en parois est et ouest d'une porte centrale flanquée d'une paire de fenêtres de part et d'autre, une porte centrale encadrée par des fenêtres au nord. Le plancher couvrant la partie sud était initialement porté par cinq grosses poutres carrées attestées par les mortaises creusées à intervalles réguliers dans le

27. H. C. Butler la qualifie de Campo Santo et la présente comme une nouveauté en Syrie du Nord (Butler 1920, p. 270).

28. Azpetia 2005, p. 47.

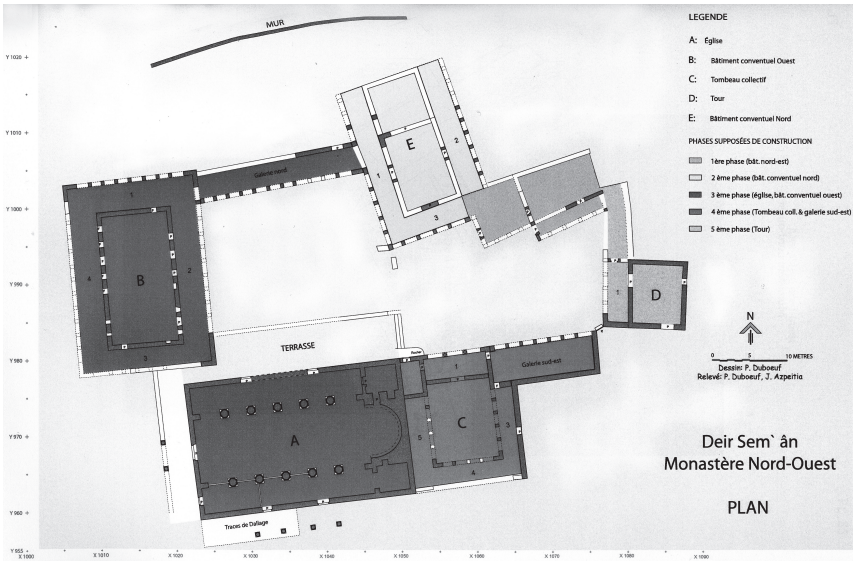


Fig. 8 — Couvent NO de Télanissos, plan (voir aussi pl. VIIb).

Fig. 9 — Couvent NO de Télanissos,
vue du bâtiment cénobitique depuis le sud-ouest (2010).

bas de l'assise de seuil de la porte sud de l'étage[29]. Des mortaises au même niveau, de mêmes dimensions mais de moins bonne facture, dans les parois est et ouest, suggèrent un remaniement. La longue pièce nord en revanche a toujours été couverte par une batterie de poutres est-ouest encastrées dans les murs et soutenues de surcroît par des consoles, encore en place pour les deux d'extrémité nord du mur ouest et, pour le mur est, couchées en ordre à l'est de ce dernier.

À l'étage la pièce était unique et, comme au sanctuaire de Saint-Syméon, pourvue d'ouvertures ordonnées symétriquement. Le mur sud, qui est complet jusqu'à la corniche horizontale du fronton, présente une porte centrale flanquée d'une paire de fenêtres de part et d'autre. Trois trumeaux sur quatre sont percés d'une mortaise cubique. L'assise de linteaux et les cinq assises qui la surmontent sont dépourvues de toute trace en paroi intérieure qui pourrait indiquer la présence de plancher supérieur. On avait donc, pour faciliter la ventilation de cette pièce en été, une grande hauteur sous toit. L'horizontalité de la face supérieure des blocs de corniche du mur sud et l'absence de trous d'encastrement de poutre impliquent qu'il y avait un pignon et que le toit était longitudinal à deux pentes sans croupes. Les murs gouttereaux ouest et est avaient une porte centrale et au moins trois fenêtres de part et d'autre. Le plancher des galeries de l'étage était légèrement plus bas que celui du corps central. Il était porté par des poutres dont on voit, comme à l'intérieur, l'empreinte en bas des blocs de l'assise du seuil, et qui, au nombre de huit et pour une portée réduite, avaient une section inférieure. Les galeries étaient couvertes en appentis entre le sommet des murs du corps central, une assise en dessous de la corniche sommitale, et l'architrave supérieure des portiques profilée en corniche. On voit au sommet des angles sud-ouest et sud-est les trous d'encastrement des arbalétriers qui portaient les arêtiers à la jonction des appentis. Les portiques sont constitués de piliers à peu près carrés. L'architrave inférieure était formée de blocs de section carrée et de longueur variable pour franchir des travées inégales : leur nombre n'était pas le même d'une façade à sa jumelle. En comparaison du bâtiment cénobitique de Saint-Syméon, on peut supposer que la pièce sud servait à la préparation des repas, la pièce nord était le réfectoire et la pièce de l'étage le dortoir.

Le parcours des moines depuis le bâtiment cénobitique vers l'église, par ses deux portes nord, était naturellement simple puisque les deux bâtiments étaient tout proches. Pourtant un passage encore plus court a été réalisé. L'église et le bâtiment cénobitique ne sont pas en contact mais en vis-à-vis sur une faible longueur (4,6 m) à une distance de 2 m environ.

29. Biscop 2009, fig. 19, p. 1442.

L'espace rectangulaire qui les sépare a été franchi par une plate-forme pour donner l'accès direct à l'église depuis le dortoir en passant par la première fenêtre occidentale du bas-côté nord (fig. 10). Elle était constituée de dalles de pierres encastrées, côté église, dans une rainure juste au dessus de l'assise moulurée d'appui des fenêtres et creusée depuis l'extrémité occidentale de la façade, en épargnant de justesse l'arête, jusqu'au milieu du premier trumeau. Côté bâtiment des moines, elle était également encastrée dans une rainure, creusée non pas au niveau de l'architrave du portique comme on aurait attendu mais une assise plus haut, dans le parpaing inférieur du pilier d'encoignure jusqu'à l'extrémité orientale de la façade, en épargnant de justesse, encore une fois, l'arête. On a dû,

Fig. 10 — Couvent NO de Télanissos, angle nord-ouest de l'église et rainure d'insertion du passage vers le bâtiment cénobitique (2010) [voir aussi pl. VIIIa].

dans la travée du portique, ajouter un bloc sur l'architrave pour porter les dalles mais il n'est plus en place. Ce décalage prouve bien que ce passage est postérieur à la conception et la construction des deux bâtiments qu'il relie. Sous cet aménagement, la travée au rez-de-chaussée est pleine bien que le pilier d'encoignure se lise distinctement, à l'aplomb de l'étage par un coup de sabre. On a affaire à une modification sans doute concomitante de la fermeture au rez-de-chaussée et de l'ouverture à l'étage. Pour sa transformation en porte, la fenêtre de l'église qui, comme toutes les autres, était coiffée d'un linteau cintré, a été rectifiée côté sud pour permettre la mise en place d'un pivot supérieur. Le battant unique de cette ouverture avait donc un contour inhabituel, rectangulaire côté pivots et arrondi en haut, de l'autre. Un escalier intérieur a dû bien entendu être plaqué contre la paroi nord du bas-côté pour permettre aux moines de descendre du niveau de la fenêtre à celui du sol (près de 2 m). La passerelle entre l'église et le bâtiment cénobitique était couverte par une bâtière dont on reconnaît deux états successifs par la double série de trous d'encastrement de liteaux alignés en accents circonflexes sur les parois en vis-à-vis.

Les mesures en plan présentent des coïncidences frappantes entre le bâtiment cénobitique et l'église, qui font penser que les deux bâtiments ont été conçus par le même architecte. La largeur hors tout du premier oscille entre 17,75 m au nord et 17,78 m au sud ; celle de l'église, à l'ouest est de 17,70 m. Ces mesures sont très proches de la longueur du corps central qui varie entre 17,90 m à l'ouest et 18,04 m à l'est. Il faut noter enfin que le mur est de ce dernier est aligné avec la façade occidentale de l'église.

La tour

La tour qui a deux étages et mesure presque 10 × 8 m pourra, comme le bâtiment cénobitique, être restituée grâce à l'inventaire des blocs à terre. La pièce du rez-de-chaussée a trois portes, une haute et large en façade sud, une plus petite à l'est ouvrant sur l'extérieur du monastère et une en façade ouest, tournée vers la cour intérieure et précédée d'un portique. La pièce du premier étage était largement éclairée : une porte au nord flanquée d'une fenêtre de part et d'autre, quatre fenêtres à l'est, trois fenêtres au sud, deux portes centrales et deux fenêtres latérales à l'ouest donnant sur l'étage du portique. Le second étage était encore plus aéré que le premier et plus élevé. Les quatre faces étaient percées de grandes baies carrées encadrées par des piliers d'encoignure réalisés comme ceux des galeries du bâtiment cénobitique. Ils étaient munis en dernière assise d'une console prismatique. Les baies étaient divisées par des colonnes qui sont toutes tombées mais dont certaines sont restées intactes à terre. L'ensemble portait une architrave-corniche d'un profil analogue à celui

du bâtiment des moines qui, d'une manière générale, a largement inspiré le vocabulaire architectural et la modénature de cette tour. La pièce du rez-de-chaussée servait d'entrée. Le premier étage, avec ses ouvertures disposées régulièrement sur chaque face, était dédié à l'habitation. Quant au second étage, il fait penser à une réécriture de la galerie périphérique sans corps central. L'occupant de cette pièce contrôlait aussi bien la cour intérieure que l'espace lointain. Il contrôlait également une petite porte donnant directement de la cour sur l'extérieur.

Les galeries

Les galeries sont des éléments complémentaires destinés à clore le monastère en délimitant une cour centrale tout en reliant les bâtiments entre eux. L'architecture même des bâtiments, le plus ancien comme le plus récent, très ouverts tout autour, force à penser que l'extérieur proche et peut-être lointain de l'ensemble bâti était possession du monastère.

En dépit de quelques variations chronologiques, la partie post-syméonienne du monastère nord-ouest présente une organisation homogène correspondant au mode de vie cénobitique marqué, notamment, par la proximité du réfectoire et du dortoir présumés avec l'église. Le bâtiment cénobitique présente des caractéristiques morphologiques qui le rapprochent de celui du sanctuaire : plan rectangulaire d'axe nord-sud avec corps central percé symétriquement sur trois faces au rez-de-chaussée, quatre faces à l'étage. Il n'a pas de chapelle dédiée mais l'église est très proche et dans un rapport topologique sensiblement identique à celui du monastère du sanctuaire avec un lien direct créé après coup depuis le dortoir. Telles sont les caractéristiques de ce couvent qui s'est développé peut-être autour de la vénération du lieu où saint Syméon a passé sa vie d'ascèse en communauté avant de commencer la *stasis* qui l'a rendu célèbre.

Le couvent sud-ouest de Télanissos

En dépit de l'état spectaculaire de conservation de son église à nef unique, le monastère sud-ouest de Télanissos est, du point de vue de l'architecture, le moins bien connu. On peut distinguer une partie ancienne composée des sous-ensembles nord et du bâtiment sud, et des constructions post-syméoniennes où l'on retrouve notamment la chapelle et le bâtiment cénobitique rectangulaire à corps central et galerie périphérique. Il est implanté dans un milieu de terres arables mais le rocher est présent à faible profondeur et deux carrières ont été creusées aux environs immédiats pour la construction puis utilisées comme citernes ouvertes (fig. 11). H. C. Butler a vu dans les bâtiments à portiques, celui du nord et

le bâtiment cénobitique, à l'ouest, des auberges en se fondant sans doute sur la régularité de l'architecture, réinventée pour le premier, visible pour le second[30].

Les constructions les plus anciennes occupent le nord et le sud de l'ensemble. Il est probable que le noyau primitif soit au nord. Certains aménagements reliant les deux sous-ensembles ont dû disparaître lors des travaux post-syméoniens.

Le sous-ensemble nord est dans un très mauvais état et laisse apparaître un phasage complexe. Il constitue l'embryon du couvent.

Le bâtiment sud, construit en appareil orthogonal simple, est plus homogène, mieux conservé, et donc d'une architecture plus lisible.

La chapelle (SW3), le bâtiment qui la jouxte au nord, dans le prolongement du *diaconicon*, et le bâtiment cénobitique ont délimité, en reliant les bâtiments nord et sud existant, une cour qui a été dallée et que H. C. Butler a dénommée « cloître »[31].

La chapelle

La chapelle à nef unique est, par son décor architectural, une production clairement inspirée du sanctuaire de Saint-Syméon. Le système des consoles intérieures d'épaulement des entraits de charpentes est inspiré du procédé mis en œuvre pour couvrir les bas-côtés du martyrion cruciforme. Le profil de la moulure de l'arc du *diaconicon* est identique à celui qui cerne les ouvertures des basiliques ouest et nord. Les fenêtres et arcs de décharge des façades sont soulignés par un cerne défoncé semblable à celui des fenêtres hautes du baptistère. Et l'on retrouve pour couvrir la porte occidentale une plate-bande appareillée (ici à cinq claveaux), dispositif réintroduit dans la région sur le chantier de l'église martyriale. L'annexe sud (martyrion), seule partie détruite de l'édifice, était saillante, au sud, de près d'un mètre. La chapelle est désaxée par rapport à l'est de 9,5°.

Le bâtiment cénobitique ouest

Le bâtiment cénobitique a des dimensions analogues à celles du sanctuaire et du monastère nord-ouest. Comme pour ce dernier, la galerie sud est plus étroite que les autres. Il est adossé à un bâtiment bas préexistant au nord (SW1), ce qui explique le ravalement des assises inférieures qu'il réutilise au rez-de-chaussée (fig. 12). La galerie nord a donc été construite sur un volume existant. Curieusement, le corps central couvre le tombeau

30. Butler 1920, p. 270, ill. 284.

31. Butler 1929, p. 107, ill. 108.

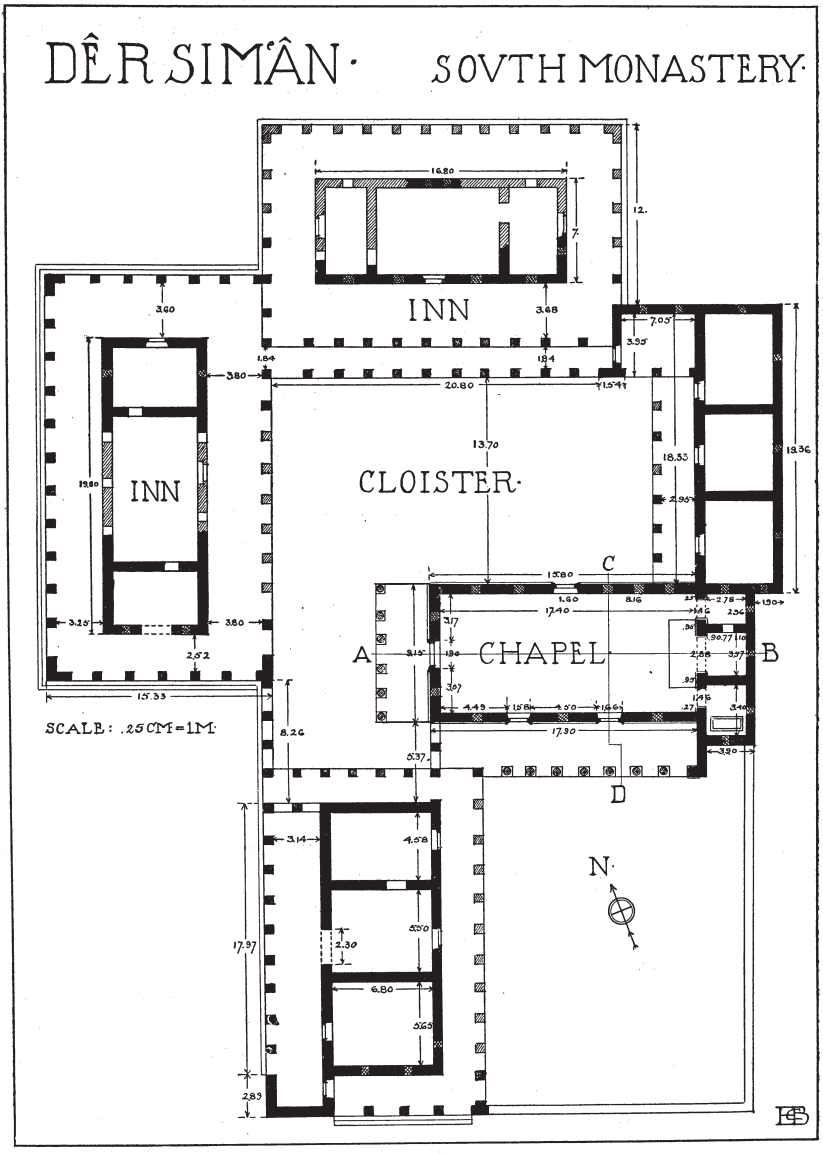


Fig. 11 — Couvent SO de Télanissos, plan
(Butler 1920, ill. 284).

collectif des moines qui est profondément creusé dans le rocher sur presque toute sa largeur et en retrait au nord ainsi qu'au sud où se trouve une pièce d'antichambre pour l'accès au tombeau. La pierre extraite du volume principal excavé a servi à la construction du bâtiment. Des arcosolia ont été ensuite creusés dans les parois nord (trois tombes), est et ouest (quatre). Le volume est actuellement en grande partie rebouché par l'accumulation de sédiments et surtout, depuis peu, des ordures ménagères d'une partie du village. Le sommet des arcosolia émerge à peine des gravats et détritus. Il était couvert par un système d'arcs parallèles extradossés horizontalement pour porter un dallage en pierre, à la manière du corps central nord du bâtiment cénobitique du sanctuaire de Saint-Syméon au niveau inférieur. On voit bien au sommet du rocher, qui porte le mur ouest du corps central et s'avance vers l'intérieur de près de 0,80 m, les lits-en-coupe taillés pour recevoir les premiers claveaux des arcs septentrionaux. Côté est, ce sont même trois claveaux de l'arc nord qui sont encore en place.

Les murs nord et sud, conservés sur une bonne hauteur, permettent de restituer la volumétrie générale du bâtiment. Au centre du mur sud une arcade donnait accès depuis la galerie à une antichambre de la nécropole souterraine. L'arc repose sur deux impostes moulurées distantes de 2,50 m,

Fig. 12 — Couvent SO de Télanissos,
vue du bâtiment cénobitique depuis le sud-est (2010).

à la manière d'une arcade triomphale d'église, l'orientation en moins, et l'extrados arasé est déchargé par une plate-bande appareillée de sept claveaux, sur la hauteur de deux assises, soit plus d'un mètre. De part et d'autre de l'arc se trouvent de petites fenêtres en symétrie approximative. L'antichambre était délimitée au nord par un mur posé à l'aplomb de la paroi sud du tombeau, harpé dans le mur ouest et monté sur la hauteur du rez-de-chaussée. Un escalier dans l'antichambre, actuellement remblayée, conduisait au tombeau vers une porte axiale taillée dans le rocher dont on voit encore la partie supérieure. Des baies (une côté sud est sûre) donnaient la vue sur le tombeau depuis l'antichambre. Le plancher qui séparait l'antichambre du premier étage était formé de cinq poutres dont on voit les trous d'encastrement à mi-hauteur de la plate-bande et des solives qui ont laissé des empreintes dans le mur ouest. Le cloisonnement que H. C. Butler a dessiné côté nord en symétrie de l'aménagement qui vient d'être décrit n'existe pas. Ou peut-être a-t-il voulu représenter comme un mur le retrait de la paroi nord du tombeau par rapport au corps central. La grande pièce du rez-de-chaussée portée sur les arcs du tombeau, sauf au nord où elle reposait directement sur le roc, n'avait pas de porte au sud puisqu'il y avait un refend plein qui la séparait de l'antichambre ni au nord où se trouvent deux fenêtres seulement. On est tenté de faire le parallèle avec Saint-Syméon et le monastère nord-ouest et d'y voir le réfectoire. Il devait y avoir dans les murs ouest et est des portes et des fenêtres sans doute réparties symétriquement. À l'étage, la partie supérieure conservée du mur ouest présente un trumeau de fenêtres à l'aplomb du mur de séparation du tombeau et de l'antichambre, ce qui prouve que la pièce d'en haut occupait, sans partition, toute la longueur du bâtiment, avec un plancher continu. Ce témoin laisse supposer que les fenêtres étaient nombreuses et, pourquoi pas encore, symétriques par rapport à l'axe des façades. Il y avait au nord une porte et une grande fenêtre de part et d'autre tandis qu'au sud, on peut compter, à hauteur d'homme, trois fenêtres régulièrement espacées et, deux assises plus haut, deux autres fenêtres elles aussi régulièrement espacées. Celle de l'ouest n'est attestée que par son montant est et un fragment d'appui. Comme au monastère nord-ouest, la pièce était élevée d'une hauteur de cinq assises au moins au dessus des fenêtres inférieures. On retrouve en trumeau les mortaises cubiques que l'on a associées, à Saint-Syméon et au monastère nord-ouest, aux dortoirs. Il y en a quatre, deux dans les trumeaux et deux dans les montants est et ouest. Celles-ci ne pouvaient assurément pas être liées à un quelconque cloisonnement. On voit aussi des empreintes particulières composées d'une rainure de trois ou quatre centimètres de profondeur et de hauteur et de deux petits trous à peine plus profonds qui correspondent à un aménagement de bois (plateaux,

étagères ?) et qui sont le plus souvent placées juste au dessus de la mortaise cubique comme s'il y avait un lien fonctionnel. Seul le système est planté, non pas directement sur la mortaise, qui est creusée au niveau du lit de pose du bloc médian de montant, mais à la hauteur du lit d'attente, un demi-mètre plus haut. Au niveau du lit de pose des linteaux se retrouvent les mêmes aménagements, à l'aplomb des précédents. Dans le montant ouest et les deux trumeaux, la hauteur entre les plateaux est de deux assises, soit près d'un mètre. Pour le montant est il n'est plus que d'une assise d'un demi-mètre de hauteur. Le trumeau rescapé du mur occidental à l'étage présente distinctement les deux trous et la rainure situés à mi-hauteur de la mortaise qui n'est pas cubique mais rectangulaire et allongée dans la hauteur. Ce détail tend à prouver que les mortaises et les systèmes « rainures et trous » ne sont pas contemporains. La paroi intérieure du mur nord présente, dans les deux montants est et ouest et les deux trumeaux, les mêmes traces d'aménagements : mortaises cubiques, d'une part, rainures horizontales et paires de trous associées, aux mêmes niveaux et emplacements par rapport aux ouvertures. On peut conclure à ce point que dans cette grande pièce du premier étage il y a eu deux systèmes d'aménagements intérieurs. Le premier, fait de mystérieuses mortaises, est à rapprocher de certaines pièces d'étages des cénobes déjà décrits. Le second, postérieur, associant des rainures et des trous d'encastrement de plateaux peut faire penser à des couchettes.

Bien que couronnées actuellement par une assise horizontale, les élévations nord et sud ne sont pas complètes. Il leur manque au moins une corniche et sans doute plusieurs assises supplémentaires, correspondant à un deuxième étage.

Le pilier d'encoignure sud-est, encore en place, présente l'ordre complet de l'élévation du portique. Sur le cliché qu'a pris H. C. Butler au tout début du XXe siècle, les dix piliers du portique ouest au rez-de-chaussée étaient encore tous en place tandis qu'au premier étage il n'en restait que cinq ainsi que trois plaques de chancel[32]. L'étage inférieur était simple, composé de piliers et d'une architrave de section carrée. Les seuls blocs décorés sont ceux des piliers d'encoignure sur lesquels s'appuyaient les architraves et qui ont, sur la face regardant le pilier voisin uniquement, un profil mouluré. Les trous d'encastrement de poutre du plancher de la galerie (six en tout dont deux aux angles) que l'on voit au niveau de la plate-bande de décharge de l'arcade de l'antichambre du tombeau et qui correspondent bien à ceux que l'on a vus à l'intérieur du bâtiment, sont naturellement en face de la première architrave. Le premier étage du portique était, comme celui du

32. BUTLER 1920, ill. 282.

corps central lui-même, très haut. Le pilier est du portique sud porte sur l'avant-dernière assise avant l'imposte un cadran solaire semi-circulaire tournant sa convexité vers le bas et divisé en douze secteurs incisés. Son diamètre horizontal est formé par le joint des blocs et marqué au centre par un trou dans lequel était plantée l'aiguille métallique destinée à porter son ombre sur le cadran pour indiquer l'heure. Les impostes des piliers d'encoignure étaient moulurées, à ce niveau, sur trois faces et ornées d'une croix en face avant. L'architrave était moulurée sur tout le périmètre comme pour jouer le rôle de corniche et on peut se demander si le deuxième étage, dont il ne reste rien sur le corps central, n'est pas une réfection moins soignée, donc plus fragile face aux séismes. Au deuxième étage, le pilier d'encoignure se compose de six assises, celle du haut étant dotée d'une console latérale indiquant bien que l'on a affaire à l'assise d'attente de l'architrave-corniche sommitale. On doit donc attendre un complément d'élévation au moins égal sur les murs du corps central augmenté de la hauteur nécessaire pour former la pente du toit et peut-être plus encore si la toiture du corps central faisait saillie avec sa corniche, par rapport aux galeries. Cette question pourra sans doute être résolue par l'analyse des blocs à terre.

La façade de ce bâtiment cénobitique avait des proportions insolites avec un premier étage près de deux fois plus haut que le rez-de-chaussée et le second.

Un des piliers du portique ouest a été retrouvé en 2008 à quelques mètres au nord-ouest. Il présente un décor incisé figurant une croix de plus d'un mètre de haut et une inscription syriaque[33] en caractères *estrangelo* sur quatre lignes de part et d'autre de la branche supérieure. Elle cite[34] « Monseigneur le supérieur du couvent | Zaqaryas (?) | qui a fait | cet abri », ce qui pourrait correspondre à la désignation explicite du portique périphérique sinon du bâtiment tout entier. La qualité de la graphie et la régularité du dessin sur la face du pilier permettent d'affirmer que ce décor est contemporain de l'édification du bâtiment et non pas un graffiti tardif.

Un bassin presque carré de plus de 320 m² (18,50 m d'est en ouest par 17,40 m) et de faible profondeur se trouve à une vingtaine de mètres au NO du bâtiment cénobitique. Le rebord est formé d'une série de blocs de faible hauteur (un demi-mètre à peine) creusée d'une rigole continue en pente douce. Le fond, constitué d'un mortier de chaux très compact, est à peu près au même niveau que le sol extérieur. Tout semble indiquer que ce bassin était destiné à contenir de l'eau maintenue à un niveau constant par

33. Biscop 2009, fig. 20, p. 1443.

34. Desreumaux 2010, p. 275.

récupération permanente du trop-plein. Le monastère SO a certainement entretenu une activité liée à l'eau, attestée également par la présence des deux grandes carrières-citernes situées non loin et de deux cuves monolithiques. Le bassin ressemble beaucoup à celui qu'a vu G. Tchalenko à Bshendlaya[35] et qui présente la même faible profondeur, le sol dur et la rigole périphérique de récupération. Il ne peut pas s'agir, comme l'indique l'auteur en légende, d'un abreuvoir où l'on aurait préféré une forme allongée permettant de réduire la pollution et l'évaporation de l'eau. Il rappelle plutôt le vivier d'Androna[36] mais l'échelle est ici beaucoup plus modeste et la configuration laisse supposer une forme de pisciculture spécifique en très faible profondeur dans une eau relativement chaude. Cet équipement conforterait aussi le rôle important qu'a joué le poisson dans la vie de saint Syméon et qui a été illustré dans un certain nombre d'eulogies[37].

La similitude des situations conduit à se poser une question d'organisation. Le cénobe est perpendiculaire et proche de la chapelle mais y avait-il, comme à Saint-Syméon et au couvent nord-ouest, un passage à l'abri des intempéries ?

Le couvent sud-est de Télanissos

Du couvent sud-est de Télanissos on connaît à peu près le périmètre complet : le mur rustique au nord qui le sépare des terres du sanctuaire, la crête de la colline à l'est et la route moderne qui couvre la voie antique au sud et à l'ouest en le contournant (fig. 13). Les deux bâtiments à galeries et portiques périphériques, dans l'enfilade l'un de l'autre, se lisent encore bien dans le paysage (fig. 14). H. C. Butler[38] y a vu un grand *pandocheion*. Comme pour le monastère nord-ouest, le bâtiment sud a été construit de toute pièce, le corps central avait un étage très haut sous charpente et un toit en bâtière qui émergeait assez fortement des couvertures des galeries. Le contraste était encore plus saisissant pour le bâtiment nord dont le corps central avait trois niveaux alors que seuls les deux plus bas étaient pourvus de galeries.

À l'inverse des deux monastères précédents, il n'y a pas d'église à proprement parler mais une chapelle logée dans la partie sud du bâtiment sud au rez-de-chaussée. La nef occupe la largeur du corps central et un tiers de sa longueur. Barrant la galerie du portique dans toute sa largeur,

35. Tchalenko 1953-1958, photo 5 pl. CLXIV.

36. Mango 2002, p. 324.

37. Sodini *et al.* 2010, n°s 07 et 08, p. 800 ; n° 09, p. 801.

38. Butler 1920, ill. 297.

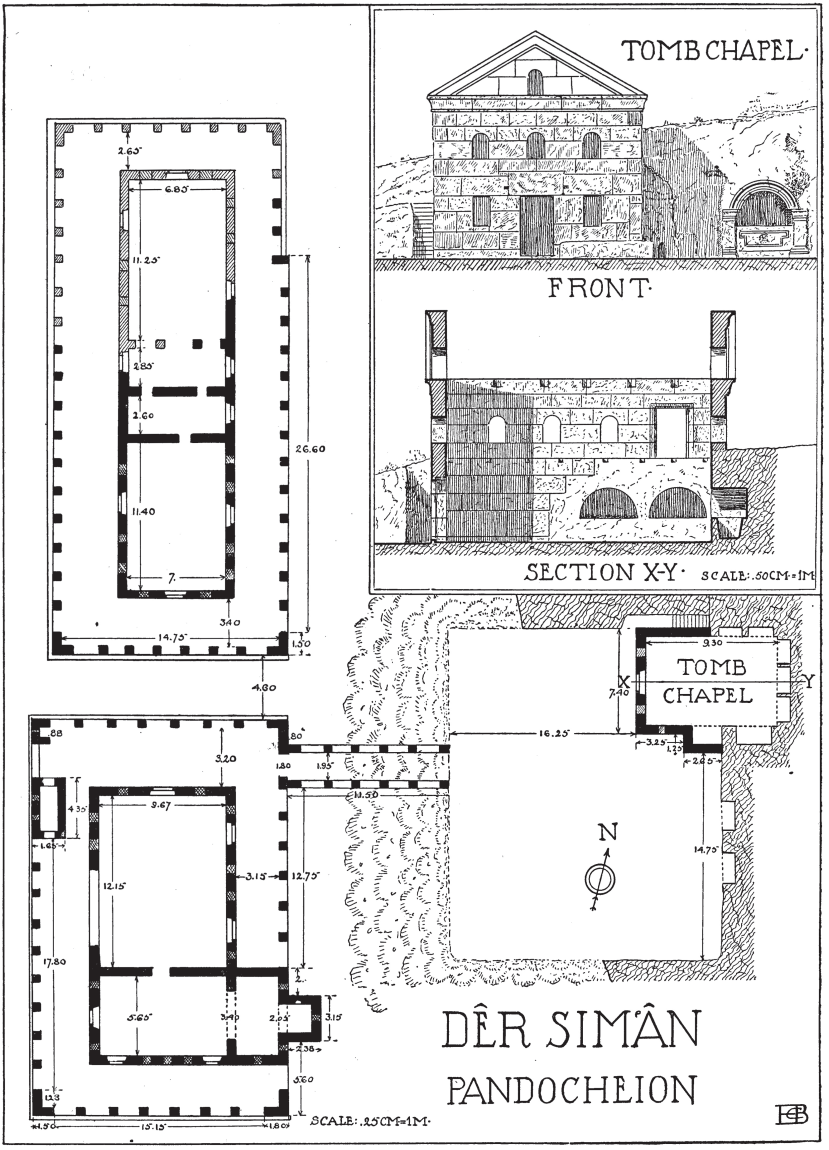


Fig. 13 — Couvent SE de Télanissos, plan
(Butler 1920, ill. 297).

Fig. 14 — Couvent SE de Télanissos,
vue du bâtiment cénobitique depuis le sud-est (2009).

se trouve un espace martyrial bordé de deux tombeaux latéraux couverts à l'origine d'arcosolia. Le chœur, encore visible lors du passage de M. de Vogüé et E. Duthoit, faisait saillie à l'est par rapport au portique. On voit encore l'empreinte des blocs de couverture dessinant un accent circonflexe dans la paroi extérieure. Deux arcs triomphaux, l'un dans le mur sud du corps central, l'autre dans le plan du portique est, marquaient le passage entre ces espaces. Elle est désaxée par rapport à l'est d'à peine – 1,3°.

Le bâtiment longitudinal sud présente, de manière particulière, les caractéristiques déjà rencontrées : corps central à ouvertures symétriques dans les quatre faces à l'étage ; mortaises cubiques en trumeaux[39] ; mais, à la différence des autres, la salle de rez-de-chaussée qui jouxte la chapelle est percée sur les trois autres faces d'ouvertures en symétrie et présente des mortaises cubiques en trumeaux qui lui permettaient d'assurer la même fonction de dortoir qu'à l'étage[40]. La présence de telles traces, pour une fois au rez-de-chaussée, donne une chance de confirmer et d'illustrer par l'archéologie cette hypothèse grâce à la présence potentielle d'indices au

39. Biscop 2009, fig. 18, p. 1440.
40. *Ibid.*, fig. 17, p. 1440.

sol pouvant être mis en relation avec elles. La galerie haute communique, par une passerelle de pierre arrimée à la travée nord de la galerie orientale, de plain-pied avec la nécropole taillée dans le rocher, autre lieu de dévotion pour les moines.

Le corps central du bâtiment nord, beaucoup plus long que celui du sud et adossé au nord à un bâtiment préexistant, avait trois niveaux tandis que la galerie périphérique n'en avait que deux. Le rez-de-chaussée, éclairé par une série régulière de fenêtres et coupé par une cloison équipée de placards, rappelle les réfectoires. Les pièces d'étage, percées de portes et de fenêtres, n'ont pas reçu de mortaises ce qui mène à penser que les fonctions dans ce couvent étaient réparties par bâtiment et non par étage : dortoirs et prière au sud, réfectoire et travail au nord.

Les deux bâtiments, distants de 4,80 m à peine, étaient reliés par un bloc d'escalier commun permettant le partage des fonctions et rappelant les dispositions du triple corps central du monastère du sanctuaire.

Tourmanin

Le monastère de Tourmanin a été rendu fameux par les dessins de E. Duthoit représentant le monument tel qu'il était encore au milieu du XIXe siècle[41] et attestant un rapport de filiation étroit avec le martyrion de Saint-Syméon par la réutilisation, entre autres, du décor à colonnes au chevet. Le site a servi de carrière et il ne reste que le grand bâtiment à galeries, aujourd'hui privé de ses portiques, tout proche d'une grande citerne (fig. 15). Encore une fois d'axe principal nord-sud, le corps central a des dimensions bien supérieures à celles de ses homologues de Télanissos (largeur moyenne : 13,80 m ; longueur moyenne : 24,50 m) et les ouvertures du corps central toujours en symétrie selon les deux axes sont au nombre de cinq en largeur (comme à Télanissos nord-ouest) et de neuf en longueur.

La pièce d'étage était un immense dortoir. La galerie orientale était coupée en son milieu par un oratoire accessible depuis le dortoir par une large porte à deux vantaux débattant à l'intérieur et surmontée d'un arc de décharge. Cette pièce à peu près carrée et encore bien visible sur le dessin de Duthoit faisait légèrement saillie par rapport au portique et marquait distinctement l'architecture de sa présence, comme, plus modestement, à Télanissos sud-est. Trop petit, l'oratoire n'est plus ici une chapelle intégrée dans le corps central mais un sanctuaire lié au dortoir lui-même qui joue le rôle d'espace de prière. L'organisation générale du monastère était similaire à celle de Saint-Syméon où les moines avaient un espace fermé

41. VOGÜÉ 1865-1877, pl. 130-136.

Fig. 15 — Couvent de Tourmanin,
vue du bâtiment cénobitique depuis le sud-est (2009).

de vie et de prière et géraient une église de grande capacité. Éloignée de toute communauté urbaine, elle ne pouvait qu'être liée au pèlerinage et vraisemblablement celui de saint Syméon. On pourrait expliquer la présence insolite de la grande citerne, curieusement axée sur le long bâtiment, non pas comme résultant de la construction de ce monastère mais au contraire comme un lieu existant déjà et pouvant constituer un point de vénération. Elle pourrait avoir été celle où Syméon s'est reclus juste après avoir été chassé de Téléda, ce que mentionnent les trois *Vies*[42]. On aurait construit un *cœnobion* pour garder la « relique » et une église pour accueillir les pèlerins (fig. 16).

Le couvent de Tourmanin possède toutes les caractéristiques déjà rencontrées à Télanissos. Par sa stature imposante et sa complétude il fait figure d'archétype des constructions inspirées du monastère de Saint-Syméon.

42. Doran 1992 : Théodoret de Cyr 6, p. 72, Antoine 4, p. 90, Vie Syr. 24, p. 115 (un épisode du séjour à Téléda, un lieu à l'est du monastère).

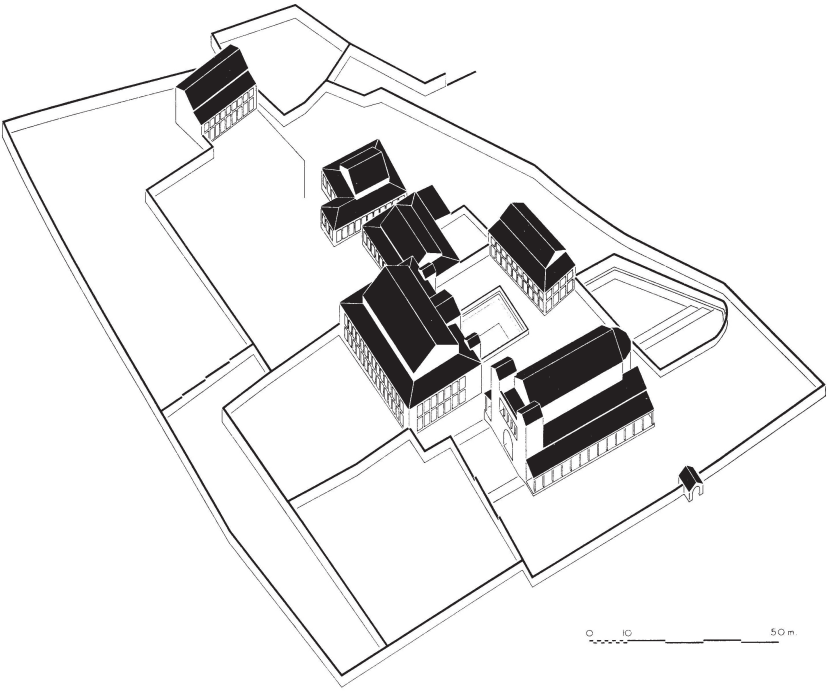


Fig. 16 — Couvent de Tourmanin, restitution axonométrique de Georges Tchalenko.

Les couvents de Brad et Sinkhar

Les couvents de Brad et Sinkhar semblent, malgré des dimensions modestes et sous réserve d'un examen plus attentif, appartenir à la même lignée de fondations.

Celui de Brad accompagnait un stylite et un reclus et pouvait se présenter comme une réplique active du sanctuaire de Saint-Syméon. Le petit bâtiment allongé nord-sud se compose d'un corps principal couvert en bâtière et était entouré de galeries à portiques couvertes en appentis à arêtiers d'angle. Il s'inscrit parfaitement, du point de vue de la morphologie architecturale, dans la continuité des couvents de Télanissos (fig. 17).

Le couvent de Sinkhar, plus petit encore, pourrait également faire partie de la même famille. Il se situe à l'extrémité occidentale du village. On distingue, partiellement conservés, les portiques des galeries périphériques

Fig. 17 — Couvent de Brad, bâtiment cénobitique (2007).

Fig. 18 — Couvent de Sinkhar (2008).

mais le corps central, complètement éboulé, ne laisse émerger que l'arc triomphal[43] de ce qui devait être l'oratoire (fig. 18).

Conclusion

Les monastères d'Antiochène se sont structurés au cours de la période d'expansion du christianisme entre le IVe et le VIe siècle. Ils ont souvent été constitués à partir d'un noyau domestique et ont été ensuite agrandis par adjonction d'extensions successives de manière à ceinturer une cour. L'église, toujours axée vers le soleil levant, était un élément majeur mais pas obligatoire de la composition. Elle se situait en position d'interface entre la communauté et l'extérieur : elle était souvent ouverte au public par certaines portes et aux moines par d'autres. Il n'y avait pas de type morphologique particulier pour les églises liées à un couvent : chapelle à nef unique pour les plus petites, basilique à trois nefs le plus souvent ; chœur saillant ou inscrit, semi-circulaire ou rectangulaire. Pas de types ornementaux spécifiques non plus mais l'utilisation des motifs en vogue lors de leur édification. Les bâtiments d'habitation étaient inspirés de l'architecture domestique locale et souvent précédés d'un portique en façade principale.

Le bâtiment primitif de Télanissos nord-ouest correspondait, avec ses trois galeries latérales sur deux niveaux, à une organisation bien particulière. Il préfigurait peut-être les innovations qui s'annonçaient autour du martyrion de Saint-Syméon pour répondre à la recrudescence des vocations pour la vie cénobitique. Une forme architecturale originale y est apparue et a servi de modèle sur d'autres sites voisins. Ses caractéristiques étaient géographiques, morphologiques mais pas métriques :

— bâtiment allongé à un ou deux étages axé nord-sud, bien perpendiculaire en plan à l'église, elle-même orientée de manière déterminée mais variable au sein d'un éventail de plus de 15° ;

— corps central couvert en bâtière (pas de croupe) ;

— galerie périphérique couverte en appentis à arêtiers et bordée de portiques ;

— ouvertures du corps central en symétrie dans trois ou quatre faces ;

— dortoir à l'étage caractérisé par des mortaises cubiques en trumeaux.

Même quand ils étaient à proximité d'une grande église destinée aux pèlerins, ces bâtiments intégraient une chapelle ou un oratoire, à l'exception de Télanissos nord-ouest où un passage direct dortoir-église a cependant été créé. Ils formaient des blocs compacts, regroupant toutes

43. Biscop 1997, pl. 134, ph. 1 à 4.

les fonctions essentielles de la vie cénobitique : la prière, le travail et les repas. La massivité imposante des bâtiments, le jeu décalé des toitures, le rythme des portiques en élévation les rendaient parfaitement identifiables de l'extérieur. En dépit des murs d'enceinte qui marquaient toujours fermement la propriété, une inversion radicale s'est opérée dans le rapport du *cœnobion* au monde extérieur, passant d'une disposition introvertie à une présentation ostentatoire. L'homogénéité de l'architecture des bâtiments reflète non seulement l'unicité de l'organisation de la vie cénobitique qui y était pratiquée mais aussi la centralité de la commande entre les mains du haut-clergé du sanctuaire vraisemblablement. Les trois monastères de Télanissos, celui de Tourmanin et, peut-être aussi ceux plus modestes de Brad et Sinkhar se présentent comme des filiales du sanctuaire, chargées d'organiser le culte des reliques attachées de près ou de loin au stylite. Les évidences archéologiques et les objets mis au jour dans le cadre des fouilles archéologiques qui ont été conduites entre 2007 et 2010 dans le secteur de l'arc triomphal (objets précieux, instruments de pesage, monnayage etc.), laissent penser que le sanctuaire bénéficiait, grâce à la générosité des nombreux pèlerins, de revenus substantiels et a pu conduire une politique d'expansion et de sanctuarisation de reliques annexes en rapport avec saint Syméon ou ses disciples dans le périmètre d'influence du site.

L'éclosion des monastères du VIe siècle a été de courte durée dans le contexte régional. L'élan créateur aurait pu sans doute donner lieu à la constitution d'un ordre mais il a été interrompu par les calamités naturelles, la peste et les tremblements de terre (526-528) qui ont affecté la région et surtout par la violence des luttes christologiques comme en témoigne le massacre de Kefr Kermin[44].

Bibliographie

Quatre lettres monophysites : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, (CSCO. Scriptores Syri, series secunda, 37), p. 112-120.

Études modernes

Alpi 2003-2004 : Frédéric Alpi, « Sévère d'Antioche et le massacre de Kefr Kermin », *Tempora* 13-14, p. 133-152.

Azpetia 2005 : Johanne Azpetia, « Deir Simʿān, monastère nord-est : présentation de l'église », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris, Association des Amis du Centre d'histoire et de civilisation de Byzance (Travaux et mémoires 15), p. 34-54.

Biscop 1997 : Jean-Luc Biscop, *Deir Déhès, monastère d'Antiochène*, Beyrouth (BAH 148).

44. Alpi 2003-2004, p. 133.

Biscop 2009 : Jean-Luc Biscop, « Le sanctuaire et le village des pèlerins à Saint-Syméon-le-Stylite (Syrie du Nord) : nouvelles recherches, nouvelles méthodes », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, p. 1421-1444.

Biscop & Sodini 2011 : Jean-Luc Biscop & Jean-Pierre Sodini, « Qalʿat Semʿan et Deir Semʿan : naissance et développement d'un lieu de pèlerinage durant l'Antiquité tardive », dans J.-M. Spieser (éd.), *Architecture paléochrétienne*, Gollion (Études fribourgeoises d'histoire, d'archéologie et d'aistoire de l'art), p. 11-59.

Butler 1920 : Howard Crosby Butler, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 2, Architecture. Section B, Northern Syria*, Leiden.

Butler 1929 : Howard Crosby Butler, *Early Churches in Syria : Fourth to Seventh Centuries*, édité et complété par E. B. Smith, Princeton (Princeton Monographs in Art and Archaeology).

Desreumaux 2012 : Alain Desreumaux, « L'épigraphie syriaque du monachisme », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 261-290.

Doran 1992 : Robert Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo (Mich.), Cistercian Publications Inc.

Honigmann 1922 : Ernst Honigmann, « Nordsyrische Klöster in vorarabischer Zeit », *Zeitschrift für Semitistik* 1, p. 15-33.

Jullien 2008 : Florence Jullien, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient*, Louvain, Peeters (CSCO 622).

Mango 2002 : Marlia Mundell Mango, « Fishing in the Desert », *Palaeoslavica* 10, 1, p. 323-330.

Peña *et al.* 1980a : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Les stylites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 16).

Peña *et al.* 1980b : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Les reclus syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 23).

Peña *et al.* 1983 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Les cénobites syriens*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 28).

Peña *et al.* 1987 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel Baricha*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 33).

Peña *et al.* 1990 : Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel El-Aʿla*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 31).

Peña *et al.* 2003 Ignacio Peña, Pasquale Castellana & Romualdo Fernandez, *Inventaire du Jebel Doueili*, Milano (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor 43).

Sodini *et al.* 2010 : Jean-Pierre Sodini, Pierre-Marie Blanc, Dominique Pieri, « Nouvelles eulogies de Qalʿat Semʿan (fouilles 2007-2010) », dans *Mélanges Cécile Morrisson*, Paris (Travaux et mémoires 16), p. 793-812.

Tchalenko 1953-1958 : George Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine*, 3 vol., Paris (BAH 50).

Vogüe 1865-1877 : Melchior de Vogüe, *Syrie Centrale : architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle*, 2 vol., Paris.

Chapelles rurales médiévales dans le territoire du comté de Tripoli (Liban) : essai typologique

Lévon Nordiguian
Université Saint-Joseph, Beyrouth

Les chapelles dont il est question dans cet article sont situées entre le Nahr Ibrahim-Adonis au sud de Byblos et le Nahr Abou Ali-Qadicha au niveau de Tripoli, englobant tout le versant occidental du Mont-Liban (fig. 1). Ce découpage est artificiel pour ce qui concerne la limite nord, puisque tant dans le ʿAkkar libanais que le ʿAkkar syrien, qui tous les deux faisaient d'ailleurs partie du comté de Tripoli, on trouve des chapelles semblables, relevant d'une même tradition architecturale. En revanche au sud de la vallée d'Adonis, dans toute la partie nord du royaume latin de Jérusalem, les chapelles médiévales sont pratiquement inexistantes. Sur ce petit territoire ainsi défini, on trouve des dizaines de chapelles rurales qui appartiennent à trois groupes : les chapelles à nef unique, les chapelles doubles et les chapelles à trois nefs[1].

Chapelles à nef unique

Dans cette immense documentation, les chapelles à nef unique forment la majorité écrasante du corpus. Leur plan est simple puisqu'il comprend toujours une nef voûtée en berceau brisé, prolongée par une abside qui peut être saillante ou inscrite dans un chevet droit, la nef étant systématiquement couverte d'une terrasse en terre battue[2]. Aucun élément saillant ne vient rythmer les murs extérieurs. Il s'agit donc de bâtiments austères, d'aspect

1. Les plans publiés dans cet article sont relevés et dessinés par Raffi Gergian, avec un financement du conseil de la recherche de l'université Saint-Joseph.
2. La question d'une toiture à deux rampants couverte de tuiles se pose dans certains cas assez rares.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 169-196.

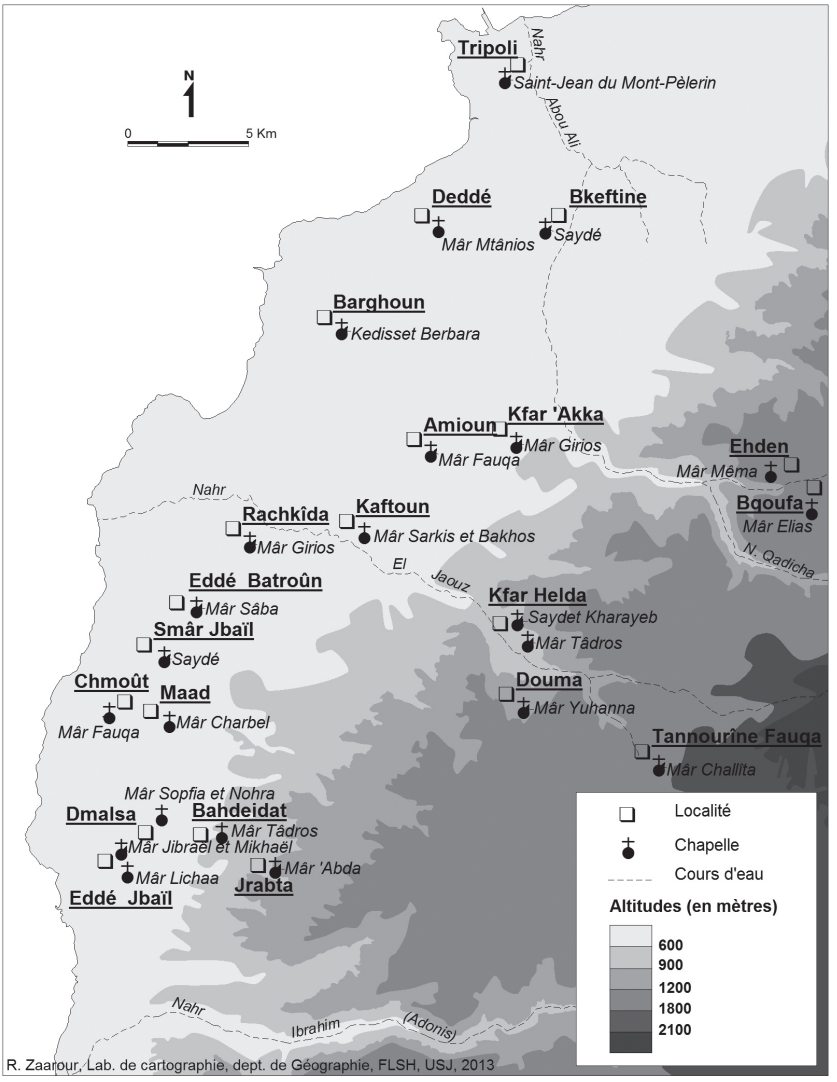


Fig. 1 — Carte de localisation des chapelles mentionnées dans l'article.

massif et de forme parallélépipédique, construits avec des moellons plus ou moins équarris, sauf quand il s'agit de blocs antiques en remploi qui sont en général en pierre de taille et de plus grandes dimensions[3].

3. NORDIGUIAN 2009.

Une dizaine de ces chapelles sont précédées d'un porche échancré d'une arche brisée qui se présente comme un corps de bâtiment massif de plus petites dimensions, plaqué contre la façade de la chapelle pour en abriter la porte (fig. 2). Malgré l'absence de liaisonnement dans la maçonnerie entre le porche et le bâtiment, ces deux structures sont soit contemporaines soit très rapprochées dans le temps. Ces porches qui donnent un cachet assez particulier aux chapelles du Liban ne semblent pas exister ailleurs.

L'accès à la chapelle se fait par une seule porte percée au milieu du mur ouest, dont l'encadrement, à de rares exceptions, ne comporte aucune moulure distinctive. Les portes et les fenêtres sur les murs latéraux sont rares, pour la plupart tardivement percées. Ainsi, à Bahdeidat, le percement tardif de la fenêtre nord a endommagé une partie de la fresque représentant saint Théodore à cheval, le patron de la chapelle.

Outre la porte ouest, l'éclairage de la nef était assuré par de petites lucarnes ou des *oculi* placés généralement dans la paroi orientale, au-dessus de l'arc triomphal (fig. 3). Il n'est pas rare de trouver aussi des lucarnes percées directement dans la conque de l'abside comme à Kedisset Berbara de Barghoun et Mar-Yuhanna de Eddé-Jbail. Lui fait face habituellement une autre lucarne dans la façade ouest au-dessus de la porte, immédiatement sous la clé de la voûte en berceau. Il s'agit généralement d'une fente rectangulaire réservée dans le parement, mais qui est

Fig. 2 — Eddé de Jbail. Mar-Lichaa, vue du nord-ouest.

Fig. 3 — Eddé de Jbail. Mar-Youhanna, vue sur l'abside.

parfois valorisée par un encadrement particulier. C'est ainsi qu'à Saydet Smar Jbail et Mar-Fawqa de Chmoût la lucarne affecte la forme d'une croix. À Mar-Challîta de Tannourîne et Mar-Mtânios de Deddé, elles dessinent une étoile. Leur apport en lumière était négligeable, d'ailleurs le mot arabe pour les désigner, du moins celles qui sont du côté de l'abside, est *menfes*, qui veut dire ouverture d'aération. Le moins qu'on puisse dire est que l'intérieur de ces chapelles était plutôt sombre et qu'on devait beaucoup compter sur l'éclairage fourni par des cierges.

À l'intérieur, la nef est d'un seul tenant ; on n'y trouve, par exemple, aucun dispositif d'époque pour séparer les femmes des hommes, comme c'est le cas dans les chapelles rurales de l'époque ottomane au Liban où la travée occidentale, séparée par une cloison ajourée, était réservée aux femmes. L'extrémité orientale de la nef est surélevée d'un ou de deux

Fig. 4 — Saydet Smar Jbail. Saydé, une vue sur l'abside.

degrés pour délimiter un espace peu profond réservé au chœur (fig. 4-5). Dans les églises melkites, une iconostase en bois ou maçonnée en pierre s'élève au-dessus de ces degrés. Celles qui sont en bois sont toutes d'époque ottomane (XVIIIe-XIXe siècles), mais il est plus difficile de se prononcer sur la date des iconostases maçonnées, d'autant plus qu'elles ne font jamais structurellement partie des murs latéraux (fig. 6). Ces iconostases s'élèvent à environ 2,50 m de hauteur et sont percées dans ces petites chapelles de deux portes, l'une au milieu correspondant à la « porte royale », et l'autre au nord donnant sur la *prothésis (mazbah).* En tout cas, il ne s'agit pas d'un *templon*, mais d'une cloison aveugle où les icônes sont posées sur des étagères placées en corbeau dans le mur. À l'église Mar-Mtânios de Deddé, le mur d'iconostase de la nef nord vient se plaquer contre la paroi nord, coupant en deux une fresque représentant un cavalier. On peut en

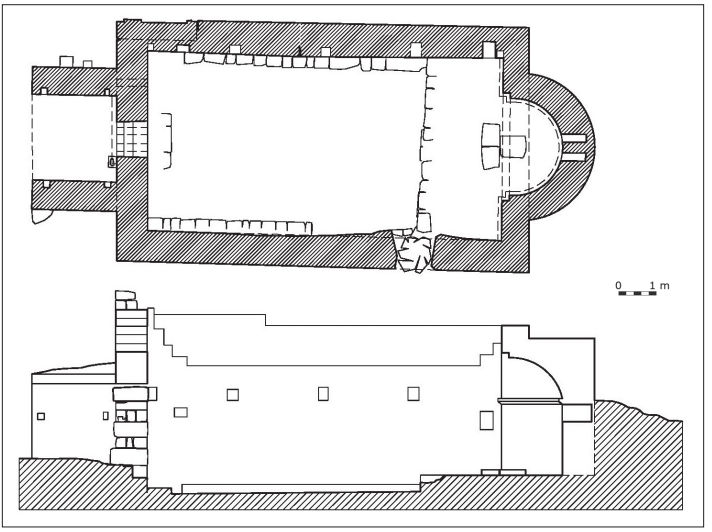


Fig. 5 — Saydet Smar Jbail. Plan au sol et coupe.

Fig. 6 — Deddé. Mar-Mtânios. Vue sur la nef nord.

déduire qu'elle est au moins postérieure au XIIIe siècle, date généralement attribuée aux peintures[4].

L'abside est toujours semi-circulaire, les « absides droites » apparaissant seulement après le XVIIe siècle, sous l'influence occidentale. Généralement une corniche marque la séparation entre la paroi absidale et la conque, qui peut être simplement profilée d'une gorge surmontée d'un bandeau, ou d'une simple assise qui marque une saillie (fig. 3). Dans certaines églises trop modestes, cette séparation n'existe même pas.

Les autels conservés sont naturellement rares, mais ils existent. Il s'agit généralement d'un massif cubique maçonné qui porte une table en pierre sans mouluration. Ce support de la table est très fréquemment un bloc antique et même parfois un chapiteau antique (fig. 7). Dans tous les cas l'autel est toujours séparé de la paroi absidale et placé exactement sous la clé de voûte de l'arc triomphal, à cheval sur le chœur et l'abside. Le Synode libanais de 1736 le rappelait encore : « Cet autel, ou "trône sacré", doit être isolé, non collé au mur qui l'entoure afin qu'on puisse plus aisément

Fig. 7 — Mchehlène. Mar-Edna.
L'abside avec l'autel en bloc antique.

4. Cf. *infra*.

l'encenser au besoin. »[5] Les décorateurs du Moyen Âge semblent avoir tiré parti de ce positionnement quand ils représentent le Christ Emmanuel sur la clé de voûte, juste au-dessus de l'autel[6].

Signalons que, dans ces chapelles, il n'existe presque jamais de niches de part et d'autre de l'abside centrale, comme ce sera le cas plus tard. On y trouve en revanche de petits placards dans les parois latérales de la nef aux abords de l'abside et même dans la paroi absidale (fig. 3 et 5). Il n'y a pas non plus d'emplacement fixe réservé au baptistère, mais la cuve baptismale est quelquefois placée dans une niche rectangulaire, toujours située dans la paroi nord. Il s'agit parfois d'un bloc antique qui a été évidé, tels que des chapiteaux corinthiens ou des bases de piliers.

Chapelles doubles

Un deuxième groupe d'églises est formé par ce qu'on a pris l'habitude d'appeler chapelles doubles, dont on connaît au Liban une trentaine d'exemples. Elles servent indifféremment une paroisse ou un monastère et sont parfois des chapelles votives éloignées de toute agglomération. Sur le plan technique, elles font partie de la même tradition architecturale que les églises à nef unique (fig. 8 et 9). Le modèle-type comporte deux nefs jumelées dans le sens de la longueur, qui communiquent entre elles à travers des arcades ou des ouvertures rectangulaires percées dans le mur qui les sépare (fig. 10)[7]. Ce mode de jumelage des deux nefs couvertes de voûtes en berceau est caractéristique des chapelles libanaises car ailleurs, en Grèce, en Occident ou en Arménie, les deux absides s'ouvrent généralement sur une seule nef, sans mur de séparation[8]. Comme pour les églises à nef unique, les absides sont saillantes à l'extérieur ou inscrites dans un chevet plat, et chacune d'elles est dotée d'un autel. Dans quelques cas plus rares, l'une des nefs seulement se prolonge par une abside, tandis que l'autre se termine par un fond plat ; l'église croisée de Saint-Jean-du-Mont-Pèlerin à Tripoli en offre un bon exemple[9], et très vraisemblablement aussi Saydet Kharayeb à Kfar Helda[10]. Par ailleurs chacune des nefs peut

5. Atallah 2001, t. 1, p. 309, d'après la traduction du texte arabe.
6. Hunt 2009, p. 312, fig. 59.
7. Il existe aussi quelques exemples (Mar-Challita de Tannourine), où les nefs sont couvertes de voûtes d'arêtes qui permettent une meilleure visibilité d'une nef à l'autre.
8. Ce type de plan est connu au Liban par un seul exemple, celui de Mar-Fawqa de Hardine.
9. Salamé-Sarkis 1980, p. 96-112.
10. Nordiguian 2010.

Fig. 8 — Eddé de Jbail. Knisset Jibraël et Mikhaël, vue sur la façade ouest.

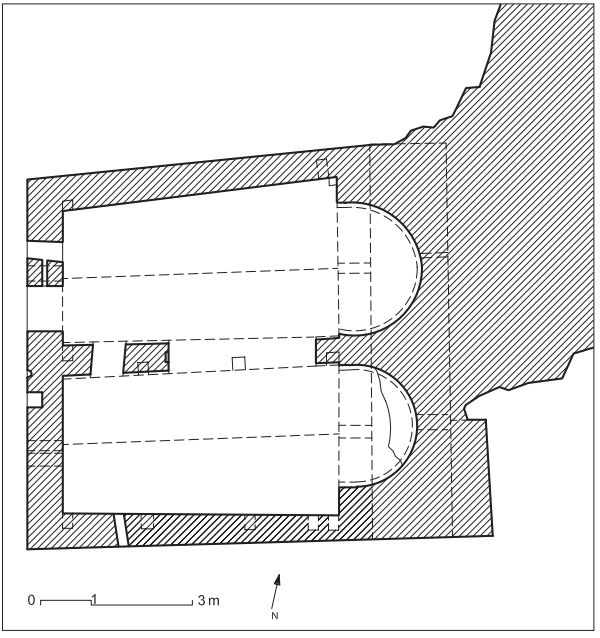


Fig. 9 — Eddé de Jbail. Knisset Jibraël et Mikhaël, plan au sol.

Fig. 10 — Eddé de Jbail. Knisset Jibraël et Mikhaël, vue sur la nef nord.

être dotée d'une porte, mais parfois une seule porte dessert les deux nefs à la fois. L'édifice est généralement construit d'un seul tenant, relevant d'un même programme architectural. Il est intéressant de noter cependant que dans certains cas, comme à Mar-ʿAbda de Jrabta (fig. 11) ou à Mar-Yûssef de Douma, l'une des nefs est un rajout tardif à une chapelle qui était mononef à l'origine. Saydet Bkeftine[11] et vraisemblablement aussi Mar-Mtânios de Deddé sont le résultat d'un tel remaniement. En revanche à Mar-Mêma de Ehden nous assistons à la réduction d'une église à deux nefs, alors qu'elle en comprenait trois au départ[12]. Il convient de souligner aussi qu'il n'y a généralement aucune différence dans la forme et la disposition des deux nefs ; tout au plus l'une des nefs ou absides est-elle légèrement plus petite que l'autre sans pour autant marquer une hiérarchie entre elles.

Dans l'état actuel de la documentation, le territoire du comté de Tripoli semble offrir la plus forte densité pour ce groupe de chapelles. Il est étonnant de n'en trouver presque aucune dans les inventaires de A. Ovadiah[13] et de D. Pringle[14] pour la Palestine au Moyen Âge, si ce n'est la chapelle Saint-Mamas du complexe ecclésial de Saint-Jacques des Arméniens à Jérusalem. Nous ne connaissons pas non plus d'exemple documenté à Chypre. Le phénomène n'est pas inconnu dans les autres provinces de l'Empire byzantin. Georges Dimitrokallis est le premier à leur avoir

11. Nordiguian 2011, p. 15-25.

12. Nordiguian & Yon 2011. C'est le cas aussi pour quelques églises protobyzantines de Jordanie : Michel 2001, p. 26.

13. Ovadiah 1970 ; Ovadiah & Gomez de Silva 1981-1984.

14. Pringle 1993-2009.

Fig. 11 — Jrabta. Mar-ʿAbda. Le chevet de la chapelle double.

consacré un ouvrage, dans lequel il dresse un inventaire comportant 115 chapelles réparties sur un vaste territoire qui va de l'Anatolie jusqu'en Occident[15]. J.-M. Thierry dans son étude publiée en 1984 en dénombrait 17 en Arménie, dont il pensait qu'elles dérivaient de l'exemple hiérosolymitain de Saint-Mamas[16]. Au Liban, ce type de chapelle n'existe pas à l'époque protobyzantine. Elles n'existent pas non plus à l'époque ottomane. La fourchette chronologique la plus large que l'on puisse admettre pour leur construction sur le territoire libanais correspond aux Xe-XIVe siècles, et plus particulièrement sans doute aux XIIe-XIIIe siècles.

Quelle est la raison d'être de ces chapelles, et avaient-elles une fonction particulière ? Plusieurs hypothèses peuvent être envisagées, et le furent déjà par les auteurs qui se sont intéressés à la question, mais aucune d'entre elles ne rend compte de l'ensemble du corpus. Les hypothèses les plus couramment évoquées pour déterminer la fonction particulière assignée à ces chapelles sont :

1) *Une dédicace à deux saints* : l'idée que chaque abside était dédiée à un saint particulier vient immédiatement à l'esprit, mais elle n'est pas systématiquement établie. Si des associations comme des archanges Jibraël et Mikhaël, ou mar Sarkis et Bakhos sont naturelles, en revanche on ne

15. Dimitrokallis 1976.

16. Thierry 1984, p. 532. Faute de publication, l'auteur ignorait alors totalement l'existence de chapelles doubles en Syrie et au Liban.

voit pas de raison pour regrouper mar Taqla et mar Estefan, mar Nohra et mar Sofiyya ou mar Nohra et Justinianos. Ces chapelles sont généralement connues par un seul patronage, le second a été peut-être ajouté tardivement.

2) *L'une des nefs serait plus spécifiquement réservée aux femmes*. On sait que dans les églises orientales dès l'époque protobyzantine, hommes et femmes occupaient des emplacements particuliers à l'intérieur de la nef, chaque groupe ayant un accès séparé. Mais si c'est bien le cas, on ne comprendrait pas pourquoi la formule n'a pas été généralisée.

3) *L'une des chapelles aurait une fonction martyriale.* Cette fonction a été souvent invoquée aussi en particulier pour les chapelles doubles de l'Arménie. J.-M. Thierry pense en effet que « l'hypothèse martyriale reste donc la plus vraisemblable mais nous n'éliminons pas formellement un usage ancillaire (sacristie, dépôt de vêtements et d'ustensiles) [...] »[17]. L'abside sud de Mar-Sofia et Mar-Nohra à Dmalsa est creusée en son milieu d'une niche rectangulaire qui a pu abriter un reliquaire en forme de sarcophage (fig. 12). Mais elle est unique dans son genre.

4) *L'une des chapelles aurait une fonction funéraire*. L'hypothèse est relativement vraisemblable dans quelques rares cas libanais, comme à l'église Saint-Jean-du-Mont-Saint-Pèlerin à Tripoli qui est une construction croisée. On y a découvert plusieurs tombes *ad sanctos* et même à l'intérieur de la nef nord. Mais cette chapelle présente des particularités qu'on ne

Fig. 12 — Dmalsa. Mar-Nohra-et-Sofiyya.
« Niche-reliquaire » dans l'abside sud.

17. THIERRY 1984, p. 531.

retrouve pas ailleurs au Liban. L'hypothèse serait d'ailleurs valable aussi pour les chapelles à nef unique, mais le fait est que nulle trace de tombe ou de sarcophage n'a été observée.

5) *Chacune des nefs servait à une liturgie différente.* C'est l'explication qui a été plus fréquemment avancée, en particulier par E. Cruikshank Dodd. L'auteur reprend une hypothèse de Denys Pringle selon laquelle chaque partie servait à une liturgie de rites différents, en y ajoutant une nuance supplémentaire : « La chapelle à double nef peut être une exigence pour des services liturgiques qui se seraient déroulés en même temps, très probablement dans des langues différentes »[18], pratique courante, semble-t-il, au Saint-Sépulcre de Jérusalem. Si cela a été le cas dans des villes cosmopolites comme Jérusalem, on pourrait difficilement l'envisager pour des chapelles de petits villages, ou celles qui sont tout à fait isolées au sommet d'une colline.

6) *L'interdiction de célébrer la messe sur le même autel durant la même journée.* On devrait alors les trouver plus fréquemment dans des monastères. L'hypothèse mériterait cependant d'être approfondie en rapport avec la liturgie des différentes communautés religieuses du Liban.

7) *Une hypothèse d'ordre technique* : devant la difficulté technique d'élargir la nef couverte en berceau, on aurait eu recours à la formule de la double nef. Cette hypothèse est malheureusement invérifiable.

Cette rapide revue des différentes hypothèses nous invite au moins à admettre que les chapelles doubles n'avaient pas une fonction spécifique valable pour l'ensemble du corpus.

Chapelles à trois nefs

Si les églises à nef unique ou doubles offrent des plans et des élévations relativement standardisés et simples, il n'en va de même pour la quinzaine d'églises à trois nefs qui nous sont connues. Elles sont relativement bien conservées et souvent encore en fonction. Leur typologie est naturellement plus complexe, d'autant plus qu'elles ont subi plus fréquemment des remaniements.

Elles sont généralement dotées d'une seule abside centrale, qui peut être saillante ou inscrite dans un chevet droit. Mar-Élias de Bqoufa (fig. 13-14) et Mar-Girios de Kfar ʿAkka (fig. 23), avec leurs trois absides, représentent à cet égard des exceptions à la règle. Dans tous les cas, le chevet est dépourvu de pièces annexes ayant pu servir de *diaconicon* ou de martyrion, ceux-ci n'ont du moins pas été prévus dans le plan initial.

18. *Ibid.*, p. 27.

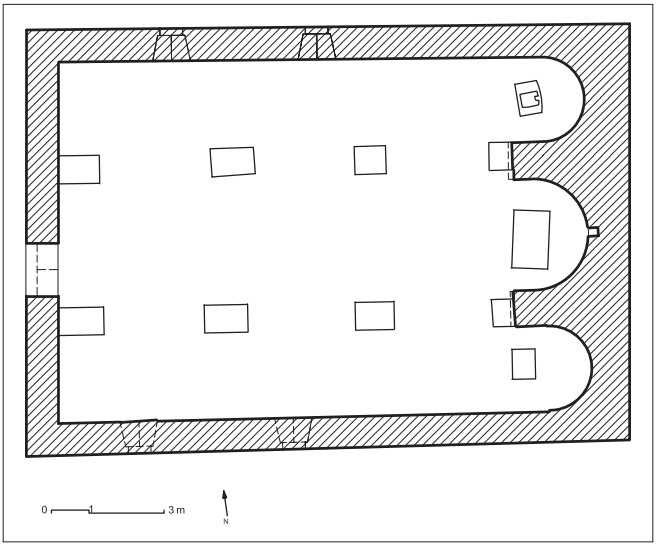


Fig. 13 — Bqoufa. Mar-Élias, plan au sol (R. Gergian).

Fig. 14 — Bqoufa. Mar-Élias, vue sur la nef à partir de l'ouest.

Dans trois cas seulement le chevet est prolongé à l'est par une structure enveloppante (Maad, Kaftoun et Rachkîda). Les nefs sont séparées par une rangée de piliers rectangulaires maçonnés, sauf quand il s'agit de colonnes antiques en remploi. Quelques-unes d'entre elles sont longues de trois travées, mais plus généralement elles en comportent deux. En dehors de Mar-Sâba de Eddé de Batroun et de Mar-Tâdros de Kfar Helda, dont les nefs centrales sont voûtées d'arêtes, tous ces monuments sont couverts de voûtes en berceau brisé. Dans un premier groupe, les trois voûtements sont situés à la même hauteur, conférant à la chapelle un aspect extérieur parallélépipédique massif comme pour les chapelles à nef unique ou doubles, alors que dans un second groupe les différentes articulations du plan sont individualisées par une toiture à des hauteurs différentes.

Nous présentons ci-dessous un échantillon d'églises suivant les deux groupes ainsi définis.

Premier groupe

1) *Mar-Élias de Bqoufa.* Située à environ 1 450 mètres d'altitude près du gros bourg d'Ehden à l'est de Tripoli, l'église a été découverte et en partie fouillée en 1973 par H. Salamé-Sarkis[19]. Malheureusement, depuis, des fouilles non contrôlées complétèrent le dégagement en procédant de surcroît à des restaurations abusives et injustifiées. Quoi qu'il en soit, nous disposons maintenant du plan complet de l'édifice, qui d'ailleurs ne diffère pas sensiblement du plan restitué par le fouilleur (fig. 13)[20]. En revanche l'inscription arabe gravée sur le linteau de la porte ouest, découverte fortuitement sur le site, avait été déchiffrée dans un premier temps par le fouilleur qui avait cru y lire dans les deux dernières lignes la date de fondation de l'église en 1093[21]. Parallèlement, l'analyse de la céramique dans les niveaux supérieurs des décombres l'autorisait à situer la destruction ou l'abandon du monument entre la fin du XIIIe ou la première moitié du XIVe siècle. Dans un article récent, G. Abou Samra[22] propose une lecture totalement différente de l'inscription, dans laquelle il conteste jusqu'à l'existence même de toute date. Sur la base d'une analyse paléographique et de recoupements des textes, il considère que l'église a été détruite lors de l'expédition militaire des Mamelouks dans la Joubbet Bcharré en 1283, et pense que sa construction daterait de la première moitié du XIIe siècle. Cette

19. Salamé-Sarkis 1980, p. 50-52 pour les fouilles et p. 137-141 pour l'épigraphie.

20. *Ibid.*, plan 5.

21. *Ibid.*, p. 137-141.

22. Abou Samra 2005, p. 413-426.

dernière datation n'est étayée par aucun argument décisif. À notre avis, et indépendamment des problèmes de lecture posés par l'inscription, la date de 1093 ne serait pas non plus invraisemblable pour une telle architecture.

L'église comporte une double rangée de quatre piliers rectangulaires maçonnés qui servaient d'appui à des arcades qui ont disparu. On pouvait encore voir en 1973 le départ d'arc sur le pilier le plus oriental de la rangée sud[23]. Chacune des trois nefs se termine par une abside inscrite dans un chevet droit (fig. 14). Toutes les trois étaient conservées à mi-hauteur de la paroi absidale, en tout cas sous le niveau de la corniche qui marque généralement le départ de la conque. Les fouilles avaient mis au jour une grande dalle de pierre servant de table au maître-autel[24]. Il est malheureusement difficile d'imaginer le mode de couvrement de cette église, mais les nefs étaient vraisemblablement couvertes de voûtes en berceau ayant la même hauteur. Dans ce cas elle présenterait les mêmes caractéristiques que nous avons déjà relevées plus haut pour les églises à nef unique et les chapelles doubles, un cube sans élément saillant. C'est le cas aussi pour l'église Mar-Fawqa d'Amioun[25]. On peut se demander si l'église de plan basilical de Yanouh dans sa deuxième ou troisième phase au moins, c'est-à-dire à partir du moment où les rangées de colonnes sont remplacées par des piliers rectangulaires maçonnés, n'avait pas aussi un couvrement semblable, proche de celui de Bqoufa et d'Amioun[26].

2) *Mar-Charbel de Maad*. Située dans la moyenne montagne derrière Byblos, l'église Mar-Charbel de Maad est certainement la plus intéressante à étudier dans le cadre des églises de tradition syriaque. Elle est naturellement dédiée à mar Charbel d'Édesse, comme le suppose d'ailleurs la tradition orale et écrite. Dans un manuscrit datant des années 1860, il est dit que l'église a été construite par un « noble personnage syriaque originaire d'Édesse [qui] est venu habiter Maad [...]. Il amena avec lui des reliques du saint [Charbel] et les a mises dans un reliquaire en marbre qu'il déposa dans une lucarne [*ṭâqa*] à côté du sanctuaire [*haïkal*]. »[27] L'emplacement du reliquaire est identifiable dans la pièce annexe qui jouxte l'abside au sud.

Dans son état actuel, l'édifice est formé de trois parties structurellement distinctes (fig. 15). L'église de plan basilical au milieu est précédée à l'ouest

23. Salamé-Sarkis 1980, pl. XXXII, 3.

24. *Ibid.*, pl. XXXII, 3.

25. Coupel 1941.

26. Charpentier 2005, p. 37.

27. Cheikho 1913, n° 57, p. 247-248. Ce manuscrit n'a pas été scientifiquement édité ni traduit.

par un porche *(dahlîz)* et prolongée à l'est, derrière le chevet à abside saillante, par un massif rectangulaire. Ces trois parties, de hauteurs différentes, correspondent clairement à trois phases architecturales différentes, chaque phase ayant à son tour connu de nombreux remaniements[28]. Le porche qui comporte trois nefs correspond très vraisemblablement à la phase la plus

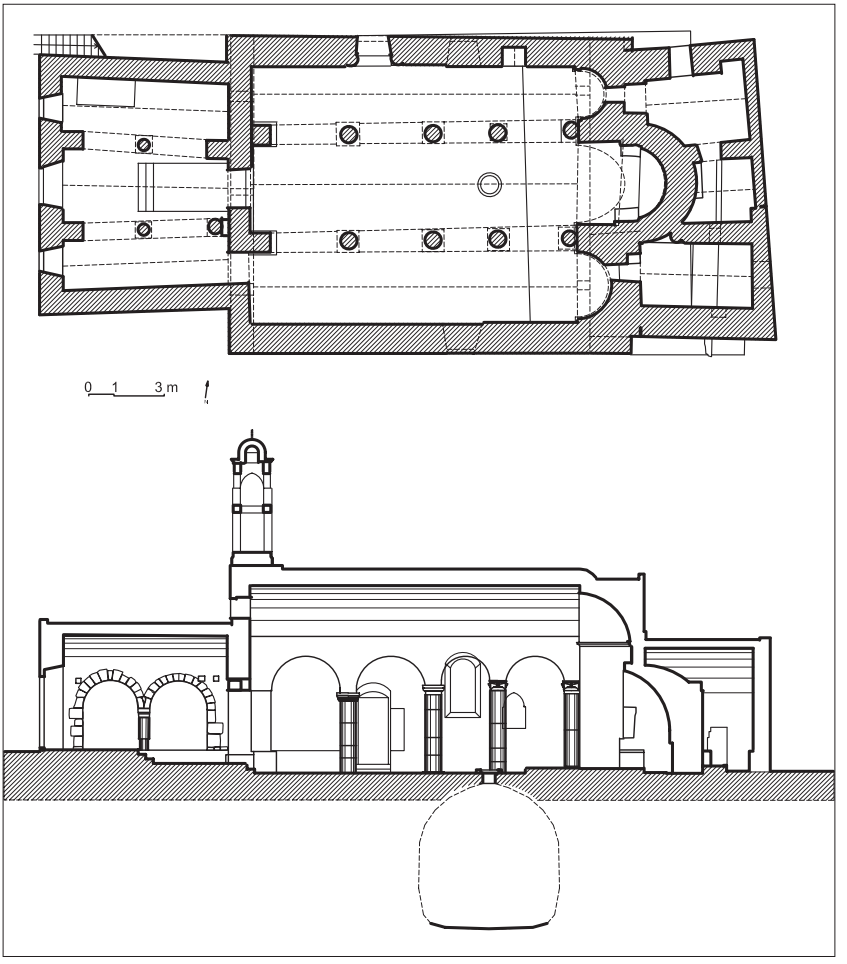


Fig. 15 — Maad. Mar-Charbel, plan au sol et coupe (R. Gergian).

28. NORDIGUIAN 2009, p. 152-156.

récente, mais néanmoins d'époque médiévale. Le massif derrière le chevet englobe l'abside centrale de l'église[29], flanquée de deux pièces annexes qui ménagent entre elles un réduit auquel on devait originellement accéder par une porte dans le mur est[30]. S'il est difficile de déterminer la fonction de ce réduit, il en va autrement pour les deux pièces latérales. On peut naturellement penser que la pièce nord servait de *diaconicon*, alors que la pièce sud devait avoir à l'origine une fonction martyriale. C'est là qu'étaient déposées les reliques de mar Charbel que signale le manuscrit BO57. On voit en effet dans le mur nord de cette pièce une niche avec son encadrement saillant, qui mesure 0,70 × 0,30 m, et est placée à environ un mètre du sol (fig. 16). Ces dimensions sont tout à fait adaptées pour abriter un reliquaire en forme de petit sarcophage en marbre. D'ailleurs les fresques de la couche la plus ancienne qui décorent ce mur, de part et d'autre de cette niche, représentent vraisemblablement à droite mar Charbel d'Édesse et à gauche sa sœur Babaïa martyrisée en même temps que lui. La fonction martyriale

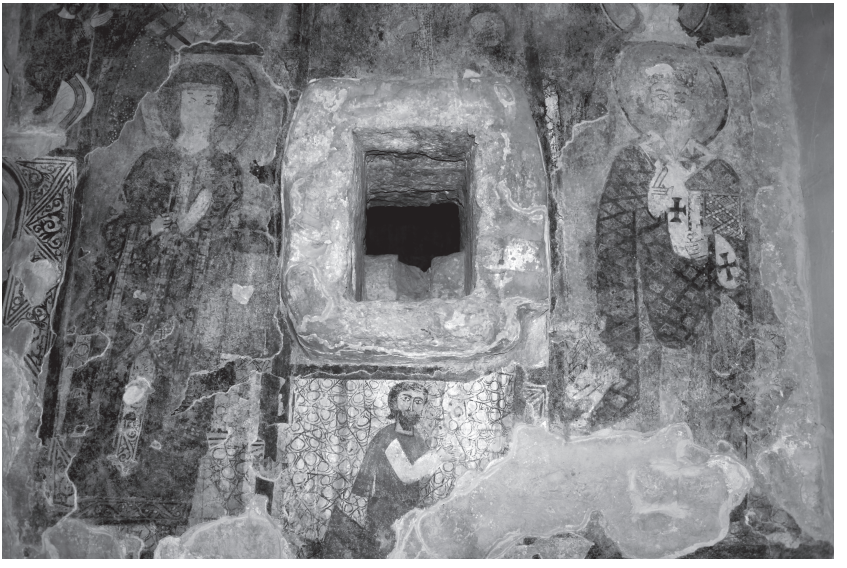


Fig. 16 — Maad. Mar-Charbel, la paroi nord de la pièce annexe sud avec au milieu la niche du reliquaire (voir aussi pl. IXb).

29. Les deux absidioles que l'on voit sur le plan sont des rajouts de l'époque ottomane.
30. Malheureusement cette hypothèse ne peut pas être prouvée puisque le mur oriental de ce massif est entièrement une réfection récente.

de cette pièce annexe a été doublée à un moment donné d'une fonction funéraire à en juger par la représentation de la Dormition de la Vierge sur la paroi opposée au sud, mais aussi par la découverte lors des fouilles de crânes humains[31]. Sans entrer dans le détail de l'analyse de l'ensemble des structures, on remarquera que l'organisation de la partie orientale de l'église autour du chevet offre des parallèles avec des églises de la Syrie du Nord. Dans son état actuel, la disposition des pièces derrière le chevet de l'église de Maad remonte bien au Moyen Âge, au moins au XIIIe siècle, mais il est difficile d'établir si elle perpétue un état plus ancien remontant à l'époque protobyzantine.

3) *Mar-Girios de Rashkîda*. L'église est située dans la moyenne montagne surplombant Batroun, tout à fait isolée à l'extrémité orientale du village qui est actuellement entièrement peuplé de chiites, probablement depuis le XVIe-XVIIe siècle. L'édifice, désaffecté depuis longtemps, relève cependant de l'évêché maronite de Batroun. Il s'agit également d'une chapelle de plan basilical (fig. 17), précédée d'un porche à deux travées et prolongée à l'est par une chapelle annexe. Celle-ci comporte deux nefs à une seule travée couvertes de voûtes d'arêtes. Chaque nef est dotée d'une abside légèrement saillante à l'extérieur. Comme à Maad, cette chapelle orientale englobe ou encadre l'abside saillante de l'église à trois nefs. Elle est accessible à partir de l'extrémité orientale des bas-côtés, mais aussi par une porte extérieure qui a été bouchée. Des fresques recouvrent une partie des parois : c'est ainsi que l'abside sud est peinte d'une Déïsis et qu'une Vierge à l'Enfant trône dans l'abside nord. L'on devine aussi entre les deux voûtes une Crucifixion

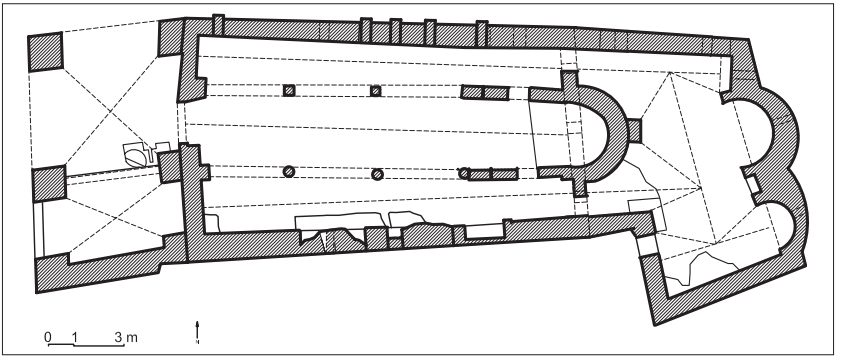


Fig. 17 — Rachkîda. Mar-Girios, plan au sol.

31. HÉLOU 1999-2000, p. 154.

sous la couche d'enduit. Ces quelques éléments du programme décoratif plaideraient en faveur d'une chapelle funéraire, quoiqu'aucune trace de tombe n'y ait été observée, et ce malgré les nombreuses excavations pratiquées par des fouilleurs clandestins. Il est très probable aussi que la chapelle servait de martyrion pour des reliques, peut-être même de saint Georges. Dans les décombres qui jonchent le sol de l'église à trois nefs, nous avons en effet découvert le couvercle en partie mutilé d'un reliquaire en forme de sarcophage taillé dans un calcaire local (fig. 18)[32]. On imaginerait volontiers ce reliquaire placé dans la niche rectangulaire que l'on voit entre les deux absides de la chapelle annexe (fig. 19).

Fig. 18 — Rachkîda. Mar-Girios.
Fragment du couvercle d'un reliquaire.

Deuxième groupe

Les églises de ce petit groupe se démarquent des autres car elles présentent quelques affinités avec l'architecture occidentale introduite par les Croisés dans la région.

1) *Église Mar-Sâba de Eddé-Batroun*[33]. Elle est située à une dizaine de kilomètres dans l'arrière-pays de Batroun à environ 400 mètres d'altitude. Elle sert la paroisse maronite du village d'Eddé. L'église est de plan basilical avec une abside centrale semi-circulaire peu saillante à l'extérieur, alors que les nefs latérales se terminent par des niches cintrées creusées dans l'épaisseur des murs orientaux (fig. 20). Le vaisseau central plus élevé que

32. Ce fragment est actuellement dans la possession de l'évêché de Batroun.

33. Nordiguian & Reveyron 2001-2002.

Fig. 19 — Rachkîda. Mar-Girios, la chapelle annexe
avec la niche du reliquaire dans le mur entre les deux absides.

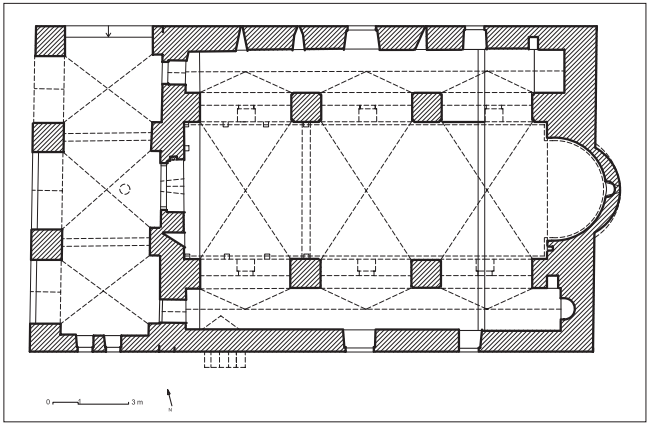


Fig. 20 — Eddé de Batroun. Mar-Sâba, plan au sol.

les collatéraux est séparé de ces derniers par une double rangée de piliers rectangulaires maçonnés, qui porte des arcades délimitant trois travées. Les bas-côtés ont à peine 1,50 m de large et sont couverts d'une voûte en berceau au tracé assez irrégulier. Vues de l'extérieur, les différentes subdivisions du

plan sont nettement individualisées par leur volume (fig. 21). La nef centrale couverte de trois voûtes d'arêtes est renforcée au niveau des arcs doubleaux par des contreforts plaqués contre la partie haute des murs gouttereaux. L'usage des contreforts est spécifique à l'architecture des Croisés, on le retrouve dans presque toutes les églises romanes de la côte libanaise mais jamais dans des églises de tradition typiquement locale. Le décapage de l'enduit intérieur des parois a révélé la technique de construction des voûtes, dont les arêtes sont soulignées par des claveaux en besace (fig. 22), une technique qui semble également spécifique à l'architecture croisée, attestée aussi à Sainte-Anne de Jérusalem[34]. Signalons enfin que la paroi absidale est creusée en son milieu par une niche cintrée dont on ignore encore la fonction. On trouve une niche tout à fait semblable dans l'abside de l'église Mar-Sarkis-et-Bakhos de Kaftoun[35], qui présente de nombreux points communs avec Mar-Sâba. La chapelle Mar-Tâdros de Kfar Helda devait avoir une allure semblable, avant sa destruction, comprenant une nef centrale plus élevée que les bas-côtés et couvertes de voûtes d'arêtes. Actuellement, il n'en reste malheureusement plus que la nef nord, couverte d'une voûte en berceau et terminée par un mur de chevet droit.

Fig. 21 — Eddé de Batroun. Mar-Sâba, vue à partir du sud-est (voir aussi pl. IXa).

34. Pringle 1993-2009, vol. III, p. 151, pl. LXXVII.

35. Nordiguian & Voisin 1999, p. 168.

Fig. 22 — Eddé de Batroun. Mar-Sâba, vue sur la nef centrale.

Mar-Sâba est peut-être la seule église à avoir gardé quelques traces indirectes d'une tribune en bois au-dessus de la travée occidentale. On voit en effet, dans l'axe des piliers, et au niveau de la corniche qui marque le départ des voûtes, des trous de boulins qui, à l'origine, ont normalement servi aux poutres du moule en bois pour la construction de la voûte. Ces derniers sont en plus dotés, dans la travée occidentale seulement, de petits corbeaux profilés en quart-de-rond pour renforcer l'appui de ces poutres. Ces dernières étaient vraisemblablement destinées à porter le plancher en bois de la tribune.

2) *Église Mar-Girios de Kfar ʿAkka.* Pour toutes les églises à une, deux ou trois nefs il est frappant de noter l'absence de coupole. Cela s'explique en partie par l'absence presque totale d'églises à plan centré au Liban. Seule

Mar-Girios de Kfar ʿAkka présente un plan en croix grecque inscrite dans un rectangle (fig. 23). Ce plan cruciforme se laisse d'ailleurs facilement lire de l'extérieur puisque les travées qui forment la croix ont une toiture plus élevée que les quatre travées d'angle (fig. 24). Les nefs sont couvertes de voûtes en berceau brisé, à l'exception de la travée centrale qui est surmontée d'une voûte d'arêtes. Cette formule adoptée au croisement de deux voûtes en berceau n'est pas étonnante en soi. On notera cependant la différence dans la maçonnerie entre les deux types de couvrement, qui suppose que leur construction est intervenue à des dates différentes. Les blocs employés sont plus petits pour la voûte d'arêtes et la jonction entre les deux parties marque une césure aux tracés irréguliers, comme s'il s'agissait d'arrachements. Ces anomalies nous avaient permis de conclure que la voûte d'arêtes est une construction tardive qui est venue remplacer une coupole après son effondrement. Si notre hypothèse est juste, nous aurions dans le territoire du comté de Tripoli l'unique église à coupole[36], qui, au vu de l'arcade qui surmonte la porte nord ou les moulures d'imposte qui marquent la transition entre les murs et le départ des voûtes, date incontestablement de l'époque croisée[37].

Problèmes de datation

On aura bien remarqué que nous sommes en présence d'une architecture rustique qui s'est développée à côté des courants artistiques – pour ne pas dire en leur tournant le dos – qui prévalaient du moins à l'époque des croisades, en particulier dans les villes côtières de Tyr, Beyrouth, Jbail, Batroun ou Enfé. Cela nous prive d'un certain nombre de critères de datation, basés en particulier sur le décor architectural. Ce dernier, au demeurant extrêmement rare, quand il existe, semble plutôt renvoyer à l'art des Croisés, comme par exemple les moulures qu'on voit à Mar-Girios d'Amioun et Mar-Girios de Kfar ʿAkka[38]. On peut penser aussi que l'usage presque exclusif de la voûte en berceau brisé pour couvrir la nef des églises, inconnue à l'époque protobyzantine (Ve-VIIIe siècle), ne devrait pas être antérieur au XIe. D'une manière générale, une datation basée exclusivement sur des critères architecturaux n'offre pas de repères chronologiques précis.

Contrairement à l'architecture, les peintures qui décorent parfois certaines de ces chapelles peuvent quelque peu cerner leur datation.

36. NORDIGUIAN 2011, p. 13-17.

37. *Ibid*., p. 17, fig. 30.

38. NORDIGUIAN 2011, p. 4, fig. 5 ; p. 8, fig. 7-8 ; p. 16, fig. 28-29.

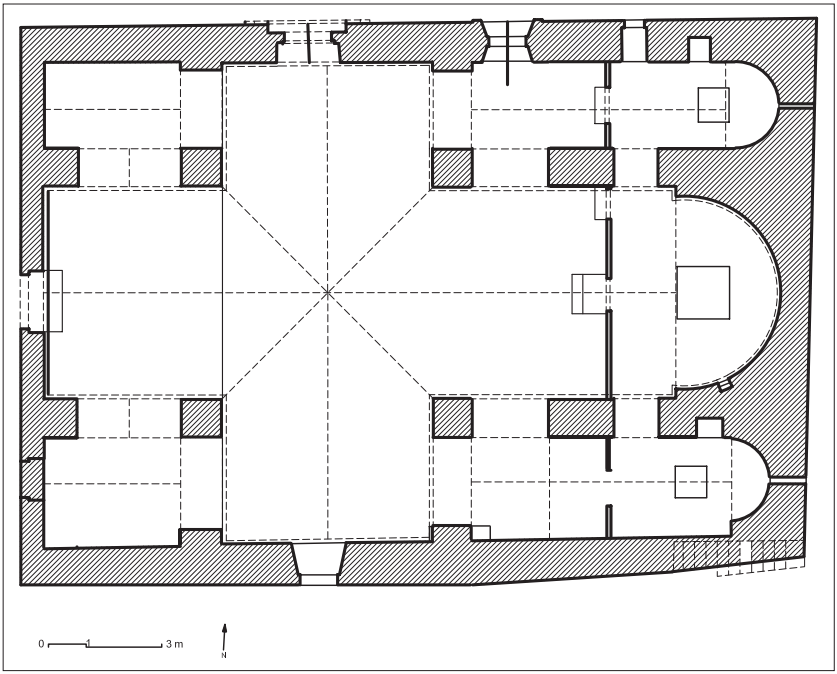


Fig. 23 — Kfar ʿAkka. Mar-Girios, plan au sol
(R. Gergian. D'après NORDIGUIAN 2011, p. 13, fig. 21).

Fig. 24 — Kfar ʿAkka. Saint-Georges, vue oblique prise du sud-ouest.

On en connaît une trentaine qui ont inégalement conservé une partie de leur décor peint. Depuis une quinzaine d'années plusieurs études leur ont été consacrées, qui ont abouti à mieux préciser leur style, leur répertoire et aussi leur datation[39]. Malheureusement, nous ne disposons pas au Liban d'inscriptions pour dater directement les peintures murales. De ce fait toutes les tentatives de datation sont basées sur des analyses iconographiques et des comparaisons glanées dans l'immense répertoire des œuvres peintes explicitement datées et produites dans la *koinè* byzantine : des Balkans à la Transcaucasie et de la Cappadoce à l'Égypte en passant par Constantinople et Chypre. Ces études s'accordent généralement pour placer la majorité de ces fresques dans une fourchette chronologique qui s'étend du XIIe siècle, pour les plus anciennes, jusqu'à la fin du XIIIe siècle. En d'autres termes cette production artistique se situe entièrement à l'époque de l'occupation franque, qui offre pour le moins un terminus *ante quem* pour la datation des églises, même s'il est vrai que dans certains cas ces dernières peuvent être encore plus anciennes que les peintures. Il faut espérer les résultats des fouilles pratiquées dans quelques églises comme celle de Kaftun et de Saydet Rih à Enfé pour cerner d'une manière plus précise la question de la datation.

Peut-on rattacher ces chapelles à des traditions liturgiques particulières, sachant qu'elles ont servi de cadre aux différentes communautés religieuses qui peuplaient le Mont-Liban au Moyen Âge ? Il s'agissait essentiellement des maronites et des melkites ; les syriaques jacobites, dont la présence est attestée dans certaines localités, mais qui en tout cas ne devaient pas être nombreux à cette époque, ont depuis disparu du peuplement de cette région et il n'est pas facile pour la période qui nous concerne de leur rattacher une église en particulier. L'église Mar-Charbel de Maad qui dessert maintenant une paroisse maronite avait été par le passé (VIe siècle ?) une basilique-martyrion fondée par une communauté antichalcédonienne (jacobite) venue d'Édesse ; c'est en tout cas ce qui ressort du manuscrit BO59 cité plus haut[40], mais le même manuscrit signale aussi qu'un patriarche maronite y a été enterré au Xe siècle, ce qui suppose qu'elle était déjà passée aux mains des maronites[41]. De même, il est question à Mar-Tâdros de Bahdeidat, village situé dans l'arrière-pays de Jbail, traditionnellement peuplée de maronites, de l'ordination d'un prêtre syriaque jacobite nommé

39. Celles notamment de Cruikshank Dodd 2004 ; Immerzeel 2009 ; Hélou 2003 et 2009.

40. Cf. note 27.

41. Information communiquée par Ray Jabre Mouawad.

Naʿmân[42]. En tout état de cause, le plan de cette église n'a rien de spécifique aux syriaques jacobites, il est semblable à des dizaines d'autres chapelles à nef unique maronites et melkites. Il en est de même pour les églises doubles ou à trois nefs. On ne voit en effet pas de différence fondamentale dans l'architecture de l'église maronite de Mar-Sâba de Batroun et de celle de Mar-Sarkis-et-Bakhos de Kaftoun[43]. Cette dernière, sans doute melkite au départ, semble avoir changé de mains à deux reprises[44]. La différence devait se marquer par l'absence ou la présence d'une iconostase dont on ne connaît pas encore l'aspect durant le Moyen Âge. Il faut admettre pour le moment que l'architecture des chapelles rurales situées dans le territoire du comté de Tripoli n'offre pas de signes distinctifs pour nous permettre de les attribuer à l'une et l'autre des communautés religieuses qui peuplaient la région.

Bibliographie

Abou Samra 2005 : Gaby Abou Samra, « Une inscription arabe chrétienne de Bqoufa (Ehden, Liban) », *Parole de l'Orient* 30, p. 413-426.

Atallah 2001 : Elias Atallah, *Le Synode libanais de 1736. 1, Son influence sur la restructuration de l'Église maronite ; 2, Traduction du texte original arabe*, Paris-Antélias, Centre d'Études et de Recherches Orientales - Letouzey et Ané.

Charpentier 2005 : Gérard Charpentier, « La basilique chrétienne : les transformations d'une église byzantine », dans P.-L. Gatier & L. Nordiguian (éds), *Yanouh et le Nahr Ibrahim : nouvelles découvertes archéologiques dans la vallée d'Adonis*, Beyrouth, p. 34-37.

Cheikho 1913 : Louis Cheikho, « Le catalogue raisonné des manuscrits historiques de la Bibliothèque orientale de l'Université Saint-Joseph », *Mélanges de la faculté orientale* 6, p. 213-304.

Coupel 1941 : Pierre Coupel, « Trois petites églises du comté de Tripoli », *Bulletin du musée de Beyrouth* 5, p. 35-55.

Chmielewski & Waliszewski 2007 : Krzysztof Chmielewski & Tomasz Waliszewski, « The Church of Mar Sarkis and Bakhos in Kaftun and its Wall Paintings. Preliminary Report 2003-2007 », *Bulletin d'archéologie et d'architecture libanaises* 11, p. 279-325.

Cruikshank Dodd 2004 : Erica Cruikshank Dodd, *Medieval Painting in the Lebanon,* Wiesbaden.

Dimitrokallis 1976 : Georges Dimitrokallis, *Les églises chrétiennes biconques*, Athènes.

Hélou 1999-2000 : Nada Hélou, « La fonction de l'annexe sud de l'église de Maad », *Tempora* 10-11, p.139-162.

Hélou 2003 : Nada Hélou, « L'église de Saint Sâba à Eddé de Batroun », *Parole de l'Orient* 28, p. 397-434.

Hélou 2009 : Nada Hélou, « Les fresques de Kaftoun au Liban : la cohabitation des deux traditions byzantine et orientale », *Chronos* 20, p. 7-32.

42. Voir dernièrement Immerzeel 2009, p. 79-82, qui pense par ailleurs que la présence syriaque jacobite au Mont-Liban a été surestimée.

43. Chmielewski & Waliszewski 2007.

44. La question est abordée par Jabre Mouawad 2001-2002.

HUNT 2009 : Lucy-Anne HUNT, « The Wallpainting Programme at the Church of Mar Tadros, Bahdeidat : Art Historical Aspects in the Light of the Current Conservation Project », *Bulletin d'archéologie et de d'architecture libanaises* 13, p. 274-320.

IMMERZEEL 2009 : Mat IMMERZEEL, *Identity Puzzles : Medieval Christian Art in Syria and Lebanon*, Leuven, Peeters.

JABRE MOUAWAD 2001-2002 : Ray JABRE MOUAWAD, « Les mystérieux monastères de Kaftûn au Liban à l'époque médiévale (XIIe-XIIIe siècles) : maronite et puis melkite », *Tempora* 12-13, p. 95-113.

MICHEL 2001 : Anne MICHEL, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de la Jordanie (Ve-VIIIe siècle). Typologie architecturale et aménagements liturgiques*, Turnhout.

NORDIGUIAN 2009 : Lévon NORDIGUIAN, « Sur les pas de Renan… : christianisation des temples romains dans l'arrière-pays de Jbail », *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 62, p. 149-190.

NORDIGUIAN 2010 : Lévon NORDIGUIAN, « La chapelle de Saydet Kharayeb à Kfar Helda (Caza de Batroun) », dans G. Dédéyan & K. Rizk (éds), *Le Comté de Tripoli : état multiculturel et multiconfessionnel (1102-1289)*, Geuthner, p. 101-110.

NORDIGUIAN 2011 : Lévon NORDIGUIAN, « Quatre chapelles médiévales du Koura », *Chronos* 24, p. 7-51.

NORDIGUIAN & REVEYRON 2001-2002 : Lévon NORDIGUIAN & Nicolas REVEYRON, « L'église Mar Sâba de Eddé : pour une archéologie du bâti au Liban », *Tempora* 12-13, p. 115-123

NORDIGUIAN & VOISIN 1999 : Lévon NORDIGUIAN & Jean-Claude VOISIN, *Châteaux et églises du Moyen Âge au Liban*, Beyrouth (2e éd. 2009).

NORDIGUIAN & YON 2011 : Lévon NORDIGUIAN & Jean-Baptiste YON, « L'église de Mâr Mêma et son inscription syriaque », *Tempora* 19, p. 63-78.

OVADIAH 1970 : Asher OVADIAH, *Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, Bonn (Theophaneia 22).

OVADIAH & GOMEZ DE SILVA 1981-1984 : Asher OVADIAH & Carla GOMEZ DE SILVA, « Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land », *Levant* 13, 1981, p. 200-261 ; 14, 1982, p. 122-170 ; 16, 1984, p. 129-165.

PRINGLE 1993-2009 : Denys PRINGLE, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem : a Corpus*, 4 vol., Cambridge.

SALAMÉ-SARKIS 1980 : Ḥassān SALAMÉ-SARKIS, *Contribution à l'histoire de Tripoli et de sa région à l'époque des croisades*, Paris (BAH 106).

THIERRY 1984 : Jean-Michel THIERRY, « Les églises arméniennes à double abside », *Revue des études arméniennes*, nouvelle série, 18, 1-2, p. 515-549.

Les églises de la *provincia Arabia* : particularités de structure et de répartition

Anne Michel
Université de Bordeaux, Institut Ausonius

L'interrogation posée par ces journées d'études sur l'existence de bâtiments ecclésiaux propres aux communautés de rite syriaque renvoie au postulat qui est de savoir si les bâtiments eux-mêmes sont porteurs de particularités indiquant qu'ils étaient utilisés par des communautés spécifiques. Leur identification ne se pose guère lorsque l'on connaît les communautés qui sont attachées aux bâtiments, notamment pour les périodes récentes, mais elle s'avère nettement plus délicate pour les époques les plus anciennes, lorsqu'il n'est possible d'interroger que les vestiges archéologiques. Le nombre d'églises présentes dans une localité, les variations d'implantation, de matériaux employés, de formes architecturales sont parfois dictés par d'autres contraintes que les nécessités liturgiques. Il n'en demeure pas moins que le détail des aménagements cultuels – qui ont souvent évolué au fil du temps – reste susceptible de révéler des particularités propres aux différentes communautés. La question se pose notamment pour le milieu syriaque qui possède une langue et des pratiques liturgiques attestées par une littérature spécifique. Les diverses études qui ont été menées sur les églises les plus anciennes des régions syro-palestiniennes ont montré une grande diversité de détail des aménagements liturgiques[1]. Celle-ci correspond à ce que révèle l'étude des sources écrites, à savoir que les liturgies se sont fixées progressivement, surtout à partir du VIIe siècle, à partir de l'unification des différents usages locaux[2].

1. Voir notamment sur la Syrie Lassus 1947, Lassus 1952, Lassus 1953, Lassus 1972, Tchalenko 1953-1958, II, p. 327-339, Tchalenko 1979-1990, Sodini 1989, p. 349-356, Donceel-Voûte 1992, Sodini 2006, et sur la Jordanie Michel 2001 et Duval 2003.
2. Cf. Youssif 2006, p. 61.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 197-233.

Le présent article se penche plus spécifiquement sur les édifices de la *provincia Arabia*, rattachée, comme les provinces de Syrie[3], d'Euphratésie, d'Osrhoène et de Mésopotamie[4], au patriarcat d'Antioche. Il intègre des comparaisons ponctuelles avec les édifices relevant des provinces de Palestine, qui furent soustraites à la juridiction d'Antioche en 451 pour être rattachées au patriarcat de Jérusalem nouvellement créé. La juridiction de ce dernier s'étendait alors à toute la zone côtière allant approximativement de l'actuelle Haïfa à Gaza, au Sinaï et à la Transjordanie.

La *provincia Arabia* fut créée en 106 par Trajan à partir des territoires conquis sur le royaume nabatéen. Sa frontière longeait à l'ouest la vallée du Jourdain sans l'atteindre et s'étendait au nord jusqu'à la Décapole, englobant Philadelphie (ʿAmman) et Gerasa (Jerash). Dès le IIIe siècle, sa limite septentrionale fut remontée vers le nord ; lors des réformes de Dioclétien, elle s'étendait au nord jusqu'aux portes de la Damascène, englobant la Batanée et le Ledja. Au Sud, dès la fin du IIIe siècle, le Néguev et le Sinaï furent rattachées à la province de *Palestina Salutaris* (future *Palestina tertia*) ; au milieu du Ve siècle, la frontière est remontée un peu plus au nord, sur le wadi Mujib (Arnon biblique[5]).

Le premier témoignage du christianisme Outre-Jourdain est donné par Eusèbe de Césarée qui mentionne la fuite de chrétiens de Jérusalem à Pella lors de la révolte juive de 66/70, d'où la nouvelle religion aurait pu s'étendre vers les cités de la Décapole[6]. Bien que la christianisation reste peu prononcée, au IIIe siècle plusieurs communautés existent déjà dans la province d'Arabie : en témoigne Eusèbe de Césarée qui mentionne Bérylle, le premier évêque de Bosra au début du IIIe siècle[7], avec lequel d'autres évêques de la province vinrent s'entretenir lorsque ce dernier fut tenté par le courant monarchianiste[8]. La tradition des chrétiens d'Arabie attribue parfois à Jacques la christianisation de la province, la rattachant donc à

3. Cf. *supra* les contributions de W. Khoury et B. Riba.

4. Cf. *infra* les contributions de E. Keser Kayaalp et de A. Harrak.

5. Sartre 1982, p. 71-75, Tsafrir 1986.

6. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* III, 5, 3 (Bardy 1952, p. 102-103). L'historicité du témoignage est parfois mise en question, cf. Gunther 1973 et, pour un bilan plus récent, van Houwelingen 2003, en particulier p. 183-184.

7. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 20, 2 (Bardy 1955, p. 119), Sartre 1985, p. 100-118.

8. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 23, 1-3 (Bardy 1955, p. 135-136), Sartre 1985, note 15 p. 100.

l'orbite de Jérusalem[9]. Cette christianisation se renforce à partir du règne de Constantin et surtout au cours des IVe et Ve siècles, comme en témoignent les listes conciliaires[10].

Les origines du christianisme dans la province d'Arabie apparaissent donc a priori liées au milieu hiérosolymitain. Néanmoins, à la fin du IVe siècle, dans la description de la cathéchèse baptismale des fêtes pascales de Jérusalem, la pèlerine Égérie rapporte que lors des cérémonies, un prêtre qui traduit du grec vers le syriaque les paroles de l'évêque est toujours présent[11]. Il convient cependant de rester prudent sur le sens qu'Égérie attribue au mot « syriaque », qu'elle semble assimiler à la langue du peuple. Il peut correspondre à une forme d'araméen – l'araméen christo-palestinien – dont on connaît l'existence par plusieurs inscriptions sur les mosaïques de pavement des églises de la *provincia Arabia*, plus particulièrement dans sa partie septentrionale[12]. Bien que la langue soit

9. Sartre 1985, p. 99, qui cite la *Didascalie d'Addaï* IV, 1 et Taylor 1991, p. 235-236, qui s'appuie sur Harnack 1924, p. 700.

10. Cf. Devreesse 1945, p. 124-141 et p. 208-240, Michel 2011, tableaux en fin ouvrage, p. 426-433 et Piccirillo 2005.

11. Égérie, *Itinerarium* 47, 3-4 (Maraval 1982, p. 314-315) : « 3. Comme, dans cette province, une partie de la population sait à la fois le grec et le syriaque, mais une autre ne sait que le grec et une autre que le syriaque, et comme l'évêque, bien qu'il sache le syriaque, parle toujours en grec et jamais en syriaque, il y a toujours un prêtre qui traduit en syriaque ce que l'évêque dit en grec, pour que tous comprennent ses explications. 4. De même parce que les lectures qu'on lit à l'église doivent être lues en grec, il est toujours là, traduisant en syriaque, à cause du peuple, pour qu'on s'instruise sans cesse. » ; cf. aussi l'allusion d'Alain Desreumaux à ce phénomène dans Desreumaux *et al.* 2011 p. 296.

12. On en signale ainsi à Gerasa (pierre tombale conservée musée Sainte-Anne de Jérusalem, cf. Milik 1953, p. 527-528), Rihab (mention dans Puech 1994, p. 290), Samra (Puech 1983), ʿUyun Musa (église de Kayanos, cf. Puech 1984a), Khirbat al-Mukhayyat (Saint-Georges, cf. Saller & Bagatti 1949, p. 171-172, pl. 30,1, fig. 8, Piccirillo 1989, p. 178-179 ; Desreumaux, dans Desreaumaux *et al.* 2011, p. 295 écarte l'inscription du corpus christo-palestinien et la rattache aux inscriptions arabo-grecques), Khirbat al-Kursi (Puech 1988), al-Quwaysmah (église inférieure, cf. Milik 1953, p. 529-530, Milik 1960 et Puech 1984b), Hayyan al-Mushrif (al-Dayr, cf. Pazzini 1995, p. 523-526, pl. 79 et al-Muheisen & Tarrier 1997, p. 17), Umm al-Rasas (inscription sur un tesson probablement du VIIe s. trouvé en 1988 dans la fouille du complexe Saint-Étienne, cf. Puech 1989, p. 268-270 et Puech 1994), Qam et Kh. Sarrah situés respectivement près d'Irbid et entre Dera'a et Jerash (pour les deux derniers sites, simple mention sans renvoi aux inscriptions précises ni référence bibliographique dans Desreumaux *et al.* 2011, p. 298).

différente, la graphie de ces inscriptions est proche de celle du syriaque[13]. On peut donc s'interroger sur les liens entretenus par les édifices de la *provincia Arabia* avec le monde syriaque, qui sont attestés pour d'autres provinces rattachées, comme *l'Arabia*, au patriarcat d'Antioche.

Répartition

Distribution sur le territoire provincial (fig. 1)

La distribution générale des édifices sur le territoire envisagé reste largement tributaire de l'état de la recherche. La forte densité d'édifices connus dans les régions septentrionale et centrale est due aux grandes missions de fouilles anglo-américaines menées à Gerasa[14], complétées depuis les années 1990 par les dégagements effectués par l'université du Yarmouk dans la région d'Ajlun[15], et à l'activité des franciscains de Jérusalem depuis les années 1930, et surtout du père M. Piccirillo dans le dernier quart du XXe siècle sur le territoire épiscopal de Madaba[16]. Les contrées méridionales restent moins étudiées et n'ont fait l'objet d'attention que récemment[17].

Tout en tenant compte de ces réserves, il est possible d'observer des variations dans la densité de la répartition des édifices sur le territoire. En l'absence d'indices archéologiques, les listes d'évêques consignées dans les actes conciliaires renvoient à un processus de christianisation apparemment plus précoce dans les contrées de romanisation ancienne, notamment dans les villes de la Décapole autour du lac de Tibériade, fondations hellénistiques « libérées » de la tutelle juive en 63 av. J.-C. par Pompée. Les vestiges archéologiques viennent compléter, pour les Ve-VIIIe siècles, l'image de la christianisation et préciser la répartition

13. Cf. Desreumaux *et al.* 2011, p. 292-297. P. 295-297, A. Desreumaux considère que les communautés chrétiennes parlant cette langue, bien attestée à Khirbat al-Samra, sont d'obédience melkite (chalcédonienne).

14. Kraeling 1938.

15. La documentation reste peu accessible. On trouve quelques indications dans le bulletin d'archéologie de l'université du Yarmouk (Hayyan al-Mushrif) ; les fouilles de Bidyiah et de Yajuz ne sont guère publiées et les dégagements récents à Rihab ont fait l'objet de rapides comptes-rendus en arabe dans l'*Annuaire du département des antiquités de Jordanie*. D'une manière générale, voir Michel 2001 et Michel 2011.

16. Saller 1941 ; Saller & Bagatti 1949 ; Piccirillo 1989 ; Piccirillo & Alliata 1994 ; Piccirillo & Alliata 1998.

17. Schick 1995 ; Walmsey, Karsgaard & Grey 1999 ; Fiema *et al.* 2001 ; Mahamid 2003 ; Fiema & Frösen 2008 ; Villeneuve 2011.

Fig. 1 — Localisation des édifices de culte chrétien sur le territoire jordanien (Conception A. Michel, dessin C. Kohlmayer-Ali, IFPO 2010).

des églises sur le territoire provincial. Outre les grands centres urbains, celles-ci apparaissent également nombreuses dans les gros bourgs qui se développent à l'époque byzantine alors que les zones rurales présentent une densité d'édifices moindre[18].

Dans les villes

Les églises de la *provincia Arabia* se concentrent pour beaucoup dans ces grandes villes de la Décapole, mais aussi d'autres centres urbains romanisés. Ces édifices sont plus ou moins bien connus, d'une part en fonction de l'état des recherches – six églises à Abila (Quwaylbah), deux à Gadara (Umm Qays), trois à Pella (Tabaqat Fahl) et quatre à cinq à Pétra – d'autre part en raison de la permanence d'occupation des sites qui a oblitéré les vestiges antiques, masquant en grande partie la topographie de la ville ancienne. Huit à dix églises sont ainsi connues à Madaba, cinq à Philadelphie (ʿAmman) et deux à Esbous (Hesban). Leur nombre spectaculaire à Gerasa (Jerash : dix-sept à dix-huit églises) est lié à l'abandon de la localité antique et au développement de la ville contemporaine sur la rive opposée du wadi.

Dans les bourgs ou villages

Si le nombre important d'églises ne surprend guère dans ces grandes agglomérations, leur concentration dans des bourgs ou villages se développant à l'époque byzantine, souvent à partir d'anciens *castra* romains, suscite davantage d'interrogations. Ceci d'autant plus que les indices chronologiques fournis par les dates mentionnées sur les inscriptions de dédicaces des pavements indiquent une répartition assez brève dans le temps[19]. Le bourg d'Umm al-Jimal possède ainsi quinze églises, celui de Rihab au moins une dizaine et Khirbat al-Samra huit ; treize églises ont été étudiées à Umm al-Rasas et quatre dans la fondation nabatéenne d'Auara (Humayma). Le cas de Khirbat al-Mukhayyat est un peu différent car le village s'est probablement développé en lien avec le pèlerinage vers le mont Nébo ; on ne connaît d'ailleurs de ce village que les églises et pas

18. Nous prenons ici le terme rural dans un sens très large, indépendamment de la juridiction territoriale des *ciuitates* et pouvant inclure des édifices villageois. Sur la répartition chronologique de ces édifices sur le territoire de la province, cf. Michel 2011.

19. Les dates de ces pavements ne renvoient pas systématiquement à la construction de l'édifice, mais bien souvent à une réfection, dont témoigne, par exemple, la mosaïque de l'église Saint-Jean de Khirbat al-Samra, posée sur un sol dallé plus ancien, cf. Humbert & Desreumaux 1990, p. 261. Sur ces problèmes de datation, cf. Gatier 1992 et Gatier 2011, p. 16-18.

l'habitat[20]. Ces édifices villageois étaient relativement nombreux, comme le montrent les dégagements récents du département d'archéologie de l'Université du Yarmouk et du département des antiquités de Jordanie dans des contrées aux confins des évêchés de Gerasa et Bostra et de la province de Palestine II, à Hayyan al-Mushrif (quatre églises), Yaʿmun, Yasilah, al-Husn, Kh. Saʾad, pour lesquels les données scientifiques n'ont été que partiellement publiées[21]. Les édifices étaient nombreux aussi au Nord de la province, dans le Hauran, mais l'ancienneté des fouilles et les réutilisations permanentes des bâtiments et des matériaux en oblitèrent considérablement les possibilités d'analyse.

En milieu rural

La connaissance du maillage du territoire rural, quant à elle, est encore plus tributaire des découvertes qui se multiplient au hasard des fouilles. Exceptées la grande église du Mont Nébo, celle de Lot à Dayr ʿAyn ʿAbata et celle d'Aaron près de Pétra qui sont des sanctuaires de pèlerinage, ce sont généralement des édifices modestes, souvent liés au développement monastique comme l'église de la Vierge à ʿAyn al-Kanisah, les implantations monastiques de la vallée de ʿUyun Mousa ou l'ermitage de ʿAyn al-Qattarah.

La forte concentration d'édifices religieux chrétiens dans plusieurs localités de la province, dont beaucoup de moindre importance, a été soulignée de longue date, sans qu'on parvienne à l'expliquer de manière réellement satisfaisante. On a parfois mis en avant la construction d'édifices martyriaux qui ne seraient utilisés qu'une fois l'an, à la date anniversaire de la mort des martyrs[22], ou encore la multiplication des constructions d'origine privée échappant au contrôle de l'évêque[23], l'existence de communautés ecclésiales différentes – en fait bien difficile à démontrer[24] – ou encore des églises de quartier attachées à des familles ou clans semi-

20. Cf. l'étude de Fiema 2002 sur l'arrière-pays de Pétra dans l'Antiquité tardive et Hamarneh 2003 pour un essai de classement typologique des villages de l'époque byzantine en Jordanie.

21. Sur ces édifices, cf. Michel 2001 et sur leur localisation cf. Michel 2011.

22. Caillet 2003, p. 301 : « On assiste à une christianisation parfaitement logique de l'espace urbain avec, en un premier temps, un attachement privilégié au complexe cathédral, puis, ce noyau s'avérant affermi, prise de possession des autres quartiers par l'implantation des sanctuaires consacrés à divers saints dont les célébrations particulières, à des dates données, scellent du même coup la christianisation du cycle annuel. »

23. Caillet 2003, p. 298-300 ; Duval 2003, p. 38-39.

24. L'archéologue reste singulièrement démuni pour le démontrer, sauf lorsque l'appartenance à des communautés ecclésiales différentes s'exprime par des

nomades progressivement sédentarisées dans le cas de Khirbat al-Samra[25]. Cette apparente densité des édifices actuellement connus doit aussi être nuancée en tenant compte de la chronologie de leur construction et de leur abandon : en effet, au-delà de la vision d'ensemble que nous en avons, nous ignorons s'ils furent tous utilisés simultanément et à quel rythme.

Facteurs jouant sur la distribution des édifices

L'implantation des églises est intimement liée à l'espace disponible et aux ressources financières de la communauté à l'origine de la construction. Dans les grands centres romanisés, l'insertion dans la trame urbaine préexistante, lorsqu'on la connaît, montre une adaptation des édifices aux contraintes topographiques[26]. À Madaba, la plupart des édifices se distribuent le long d'une voie dallée à portiques. À Gerasa, l'implantation dans une trame urbaine contraignante, sur un ancien temple au sud de celui – inachevé – d'Artémis (la divinité tutélaire de la cité), du groupe épiscopal présumé à la fin du IVe ou au début du Ve siècle, a entraîné l'élaboration d'un système complexe d'escaliers pour y accéder par l'est depuis le principal axe de circulation de la ville (fig. 2). Globalement la construction des églises se fait en respectant le tissu urbain antérieur, dans des espaces libres ou à l'emplacement d'édifices plus anciens. C'est aussi le cas du groupe d'édifices constitué autour de l'église dédiée à Jean-Baptiste. Progressivement, la construction d'édifices religieux chrétiens en vient à exercer une contrainte sur l'espace urbain. L'adjonction à la fin du Ve siècle du martyrion de Théodore à l'est de la cathédrale présumée de Gerasa a entraîné le renversement de l'accès au groupe, l'entrée se faisant par l'ouest depuis un axe secondaire. Le phénomène est évident avec la construction, probablement dans le courant du VIe siècle ou même avant[27], de l'église des Propylées dans l'axe du temple d'Artémis qui entraîne la condamnation d'un axe majeur de circulation.

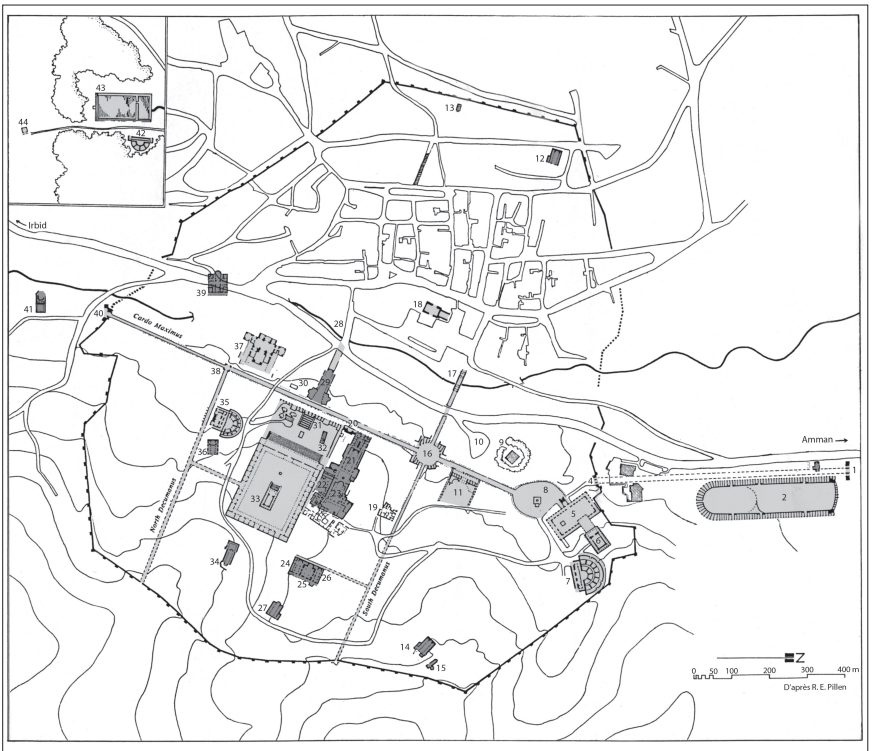
Lorsqu'on peut la saisir, la situation apparaît très différente dans les grands bourgs ruraux comme Umm al-Jimal, Khirbat al-Samra, Umm al-

pratiques liturgiques matériellement distinctes, cf. Gatier 2003, p. 295 ; Gatier 2005, p. 114, J.-B. Humbert, dans Desreumaux *et al.* 2011, p. 301.

25. Cf. J.-B. Humbert, dans Desreumaux *et al.* 2011, p. 299.

26. Cf. Michel 2004.

27. La date de construction de l'église reste difficile à établir ; le seul indice chronologique repose sur une inscription sur mosaïque, datée de 565, dans une pièce aménagée dans l'atrium de l'église, qui n'est d'aucune aide pour dater l'aménagement de l'église. Seule l'implantation sur un axe de circulation majeur de la ville incite à proposer une date assez tardive, cf. Michel 2001, p. 267.



Édifices antérieurs au IVe siècle

Édifices chrétiens

1. Arc d'Hadrien
2. Hippodrome
3. Chapelle de Marianos
4. Porte sud
5. terrasse inférieure du temple de Zeus
6. Temple de Zeus
7. Théâtre sud
8. Place ovale
9. "Camp hill" (musée)
10. Complexe civique, maison des bleus
11. Macellum
12. Eglise de Procope
13. Chapelle d'Elie, Marie et Soreg (disparue)
14. Saints-Pierre-etPaul
15. Chapelle funéraire
16. Tétrapyle sud
17. Pont sud
18. Thermes de l'est
19. Maisons "umayyades"
20. Nymphée
21. "Cathédrale"
22. Bains de Plakkos et structures domestiques ("clergy house")
23. Saint-Théodore
24. Saints-Cosme-et-Damien
25. Saint-Jean-Baptiste
26. Saint-Georges
27. Eglise de Genesios
28. Pont nord
29. Eglise des Propylées
30. Mosquée umayyade
31. Propylées du temple d'Artémis
32. Chapelle sur la terrasse intermédiaire du temple d'Artémis
33. Temple d'Artémis
34. Eglise de la Synagogue
35. Théâtre nord
36. Eglise d'Isaïe
37. Thermes de l'ouest
38. Tétrapyle nord
39. Eglise des Prophètes, Apôtres et Martyrs (disparue)
40. Porte nord
41. Eglise octogonale
42. Théâtre de Birketein
43. Bassin de Birketein
44. Tombe de Germanicus

Fig. 2 — Gerasa, plan de la ville avec localisation des édifices du culte (d'après R. E. PILLEN, dans *Jerash Archaeological Project II* 1989).
Les églises respectent la trame urbaine dans laquelle elles s'insèrent ; les plus tardives influent sur la modification des axes de circulation.

Rasas : l'église constitue souvent le cœur d'un îlot autour duquel serpentent des ruelles[28] (fig. 3).

En milieu rural, enfin, les éléments déterminants pour le choix de l'implantation des églises restent difficiles à déterminer. Ils apparaissent souvent liés à la fonction et à l'origine du bâtiment (chapelle funéraire, ermitage à l'écart des zones habitées, souvenir faisant l'objet d'une dévotion à l'origine d'un pèlerinage), mais les recherches seraient à compléter par la prise en compte les facteurs environnementaux (géographie et géologie, climat)[29].

Variations de structure

Les variations morphologiques

Ces grandes distinctions ville, village, milieu rural réapparaissent lorsqu'on examine la morphologie des édifices. Dans la *provincia Arabia*, d'une manière générale, la typologie des églises se rattache à celle des édifices religieux du monde méditerranéen. La plupart adoptent une forme basilicale, le plus souvent à trois nefs, auxquels s'ajoutent quelques édifices à plan centré : rotondes dédiées à la Vierge à Madaba et à Jean-Baptiste à Gerasa, octogones à Gadara et Gerasa, ou plus exceptionnel, le plan en croix grecque adopté pour l'église des Saints-Apôtres de Gerasa. Au-delà de cette homogénéité d'ensemble, des variantes apparaissent cependant, tant architecturales (dimensions, morphologie de détail, matériaux, modes et techniques de construction) que dans l'organisation de l'espace et des aménagements liturgiques des bâtiments.

Hormis le groupe d'églises dédiées à Georges, Jean-Baptiste et Cosme-et-Damien à Gerasa, apparemment conçu d'emblée comme une entité homogène, les groupes d'édifices se sont généralement constitués par adjonctions successives (groupe épiscopal présumé de Gerasa, groupe épiscopal de Madaba, sanctuaire du Nébo, groupe de Saint-Étienne d'Umm al-Rasas, groupe autour des églises 78, 79, 81 et 82 de Khirbat al-Samra) unis a posteriori par différentes cours, plus ou moins régulières en fonction de l'espace disponible et de la topographie locale. S'ils constituent autant de

28. Cf. De Vries 1998, p. 125-127 et compte-rendu de Villeneuve 2001, p. 213 ; Bujard (sous presse).

29. Comme cela a pu être fait pour les zones rurales de Syrie, cf. Geyer 2001 ; Jaubert & Geyer 2006 ; Jaubert, Geyer & al-Dbiyat 2007 ; Rivoal 2010 ; Rivoal 2011 ; Rousset 2011 ; Duvette *et al.* 2012.

Fig. 3 — Umm al-Jimal, plan avec localisation des édifices de culte
(d'après De Vries 1998, fig. 6 p. 14).
Les églises sont placées au centre d'îlots
autour desquels serpentent des ruelles.

cas particuliers, leur morphologie architecturale et leurs aménagements relèvent de celle de l'étude des édifices isolés.

Pour les édifices de type basilical, les principales variations morphologiques se manifestent surtout dans la forme du chevet de l'édifice ; elles s'expriment aussi par la présence ou l'absence de certains éléments architecturaux, tels les *atria*, chapelles annexes ou cryptes. Même lorsqu'il existe des entrées latérales, l'axialité des accès est toujours préservée, au contraire de ce qui a pu être mis en évidence dans le Massif calcaire[30] ; l'absence d'accès axiaux relève de l'exception et s'explique alors souvent par des contraintes topographiques locales.

En matière de chevet, l'organisation à abside saillante unique reste assez rare ; elle apparaît plutôt dans les édifices à nef unique, bien que pour ceux-ci, l'abside puisse aussi être inscrite dans une maçonnerie. Le dispositif architectural le plus fréquent reste le chevet rectiligne à abside inscrite entre deux pièces latérales aménagées à l'extrémité des collatéraux, connu également dans d'autres régions de Méditerranée orientale et d'Afrique du Nord[31]. Cette typologie résulte parfois de remaniements, cependant peu fréquents, soit que les pièces latérales aient été aménagées lors d'une reprise de l'édifice (cathédrale de Gerasa, Saint-Jean de Khirbat al-Samra, église géminée sud du *castrum* d'Umm al-Raṣās), soit que l'abside ait été ajoutée dans un édifice qui en était auparavant dépourvu (Saint-Pierre de Khirbat al-Samra). L'organisation en est parfois plus simple, les collatéraux se prolongeant de part et d'autre de l'abside jusqu'au mur de chevet de l'édifice. Sans que cela prenne un caractère systématique, ce dispositif apparaît plus fréquent dans les édifices de dimensions modestes et dans le Nord de la province, par exemple à Rihab, à Khirbat al-Samra, à Umm al-Jimal et souvent dans le Hauran. On distingue aussi une série d'églises dont le chevet comporte trois absides, saillantes ou non. Il s'agit pour la plupart d'édifices urbains implantés dans les grands centres de la Décapole, tels Abila (trois des six églises connues dans la ville), Pella (les trois églises connues dans la ville) et Gerasa (église d'Isaïe, église de Procope, Saints-Pierre-et-Paul), mais aussi au Sud de la province dans des centres secondaires comme Umm al-Rasas (église des Lions), Dayr ʿAyn ʿAbata ou Auara (église basse).

Ce trait architectural peut être rapproché de la série d'édifices présentant un chevet analogue connue dans le Néguev (Sobota, Nessana) à laquelle il faut rattacher la grande église de Pétra (Petra Church),

30. Cf. Sodini 1989, p. 349-351 ; Sodini 2006, p. 231-233, et *supra* les communications de W. Khoury et B. Riba.

31. Cf. Duval 2003, p. 44.

appartenant, comme les précédentes, à la province de Palestine III. Bien qu'on ne puisse pas toujours saisir les raisons ayant présidé à ces choix architecturaux, il semble qu'il faille considérer ces absides comme des éléments architecturaux de prestige associés à des formes de dévotions spécifiques. En effet, l'étude archéologique a pu montrer à plusieurs reprises que ces absides latérales correspondaient à des adjonctions (église de Nessana, abside nord de Saint-Étienne d'Umm al-Raṣās, église d'Isaïe de Gerasa) et qu'elles étaient associées, dans certains cas, au développement de pôles de dévotions secondaires liés à un dépôt de reliques (Saint-Étienne d'Umm al-Raṣās, église Nord de Sobota)[32]. De ce point de vue, il faut peut-être les considérer comme un équivalent des chapelles annexes accolées à certaines églises, connues notamment à Gerasa (cathédrale, Saint-Théodore, église de Procope, Saints-Pierre-et-Paul, église des Propylées, église de Genesios) mais aussi plus rarement ailleurs (Khirbat Saʿad ou Zia par exemple[33]).

Les *atria* comptent parmi les autres variantes morphologiques majeures des édifices de la *provincia Arabia.* Loin d'être généralisée, leur présence est surtout associée aux grands édifices urbains de Gerasa (église octogonale, Saints-Pierre-et-Paul, Saint-Théodore), Pella (églises ouest, est, et du Complexe civique), Madaba (cathédrale) et Gadara (église octogonale). Ils ont rarement été étudiés en tant que tels, mais ils apparaissent souvent davantage comme un élément architectural de prestige destiné à mettre en valeur l'édifice au sein de l'espace urbain et à assurer un espace de transition entre l'espace public de la ville et l'espace religieux de l'église que comme un élément identitaire ou liturgique précis[34].

À ces variantes architecturales, il faut ajouter encore les cryptes, rares d'une manière générale dans l'architecture paléochrétienne, dont deux exemples sont connus à Madaba (église d'Élie) et à Abila (église B) et où elles sont liées à des dévotions particulières[35].

32. Cf. Michel 2001, nº 144c p. 389 (Umm al-Raṣās) et Rosenthal 1982, p. 41-43, fig. 6. L'aménagement de « chapelles martyriales » à l'extrémité des collatéraux à proximité immédiate de l'abside est d'ailleurs connu à plusieurs reprises dans d'autres édifices. Cf. Michel 2001, nº 15 (Haufa al-Wastiyah), nº 28 (Petra Church), nº 140 (Machéronte, église de Maléchios), et exemples cités p. 91, sans que ces chapelles soient nécessairement associées à une abside. Cf. aussi *infra.*

33. Cf. Michel 2001, nº 7, nº 121 et p. 33-36. La liste exhaustive ne peut en être donnée, car bien souvent l'étude des églises n'a pas pris en compte les « annexes » et les plans publiés restent souvent incomplets.

34. Michel 2001, p. 18-20 ; Picard 1989 ; Sodini 2002, p. 37-38 et p. 47.

35. La crypte d'Abila n'a pas été identifiée comme telle par les fouilleurs, cf. Michel 2001, p. 118 ; sur la crypte de Madaba, cf. Piccirillo 1989, p. 70-74 et Michel 2001, p. 320.

Variations des matériaux et des techniques de mise en œuvre

Les variantes morphologiques des églises de la *provincia Arabia* apparaissent ainsi multiples et ne se laissent pas aisément enfermer dans des catégories tant les raisons qui en sont à l'origine s'avèrent nombreuses. Parmi celles-ci, le secteur géographique dans lequel est implantée l'église joue un rôle non négligeable sur ses spécificités constructives, dont la plus flagrante touche à la nature des matériaux employés et la technique de leur mise en œuvre. L'implantation géographique de l'édifice conditionne ainsi en partie sa physionomie.

Les grandes villes hellénisées et romanisées

La distinction s'opère en premier lieu entre les édifices des grandes villes hellénisées puis romanisées et ceux des centres secondaires ou développés plus tardivement. Dans les grands centres urbains, tels Pella, Abila, Gerasa, Madaba, et, dans une moindre mesure, Gadara – où une large proportion de basalte est employée dans la construction –, l'architecture reste par tendance plus proche du milieu méditerranéen. On y trouve des édifices de grande taille, dotés parfois d'*atria*, construits en grand ou moyen appareil calcaire de bonne qualité souvent maçonné en double épaisseur enserrant un noyau en blocage. Les nefs, au sol souvent orné de mosaïque, y sont le plus souvent subdivisées par des files de colonnes à tambours couronnées de chapiteaux corinthiens – plus rarement ioniques, comme dans l'église d'Isaïe à Gerasa –, et surmontées d'architraves comme dans l'église des Propylées de Gerasa, ou d'arcades – dont les claveaux n'ont que très rarement été retrouvés. Chapiteaux, bases et architraves proviennent souvent d'éléments de remploi récupérés de la parure monumentale romaine – ainsi pour l'église d'Isaïe de Gerasa, les chapiteaux, homogènes, proviennent de la colonnade du théâtre nord de la ville. Ces églises sont couvertes par des toitures charpentées difficiles à restituer du fait de l'ancienneté des fouilles ou des réoccupations récentes et dont les seuls vestiges sont bien souvent les fragments de tuiles retrouvés lors des dégagements.

Hors de ces grands centres-villes romanisés, sans que cela soit systématique, l'approvisionnement en matériaux et les techniques de leur mise en œuvre restent très locaux. Dans les villages de l'intérieur, l'impact de la culture hellénistico-romaine sur la forme des édifices est moindre et les variantes y apparaissent plus nombreuses, notamment sur les marges septentrionales et orientales aux confins du Hauran et du monde de la steppe. On peut distinguer ainsi trois grandes aires géographiques : le Nord, le centre entre le wadi al-Zarqa et le wadi Mujib, et le Sud.

Le Nord

Au Nord, le Hauran est le royaume du basalte. Les édifices, de taille souvent modeste, restent majoritairement de type basilical à trois nefs, mais celles-ci, faute de matériaux de remploi disponibles, sont subdivisées par des piliers surmontés d'arcades d'envergure supérieure à celles qui couronnaient les colonnes des églises des grandes villes. Il en résulte une articulation de l'espace beaucoup plus ample. La pauvreté en bois du secteur et la structure alvéolaire du basalte qui en faisait un matériau plus résistant aux forces de cisaillement que le calcaire, ont conduit à développer des techniques de couverture originales, fondées sur de grosses poutres de pierre reposant sur des blocs posés en encorbellement sur les murs gouttereaux de l'édifice, ou sur des arcades transversales pour les édifices à nef unique[36]. Cette technique réapparaît parfois ponctuellement plus au sud sur les marges orientales de la province (par exemple dans l'église 20 de Khirbat al-Samra, à Hayyan al-Mushrif, Nitl, l'église du wadi ʿAfrit à Khirbat al-Mukhayyat ou la chapelle des Paons d'Umm al-Rasas).

Le centre

Au centre, entre le wadi al-Zarqa et le wadi Mujib, c'est-à-dire essentiellement dans le diocèse de Madaba, un calcaire coquillier de qualité moindre est employé dans les localités modestes, les villages, mais aussi en ville pour les églises les plus tardives. On y retrouve parfois l'emploi de colonnes, souvent couronnées de chapiteaux hétérogènes de remploi, ou plus récents, imitant de façon plus ou moins simplifiée l'ordre corinthien (au mont Nébo par exemple). Cependant, la plupart de ces églises sont des édifices à piliers surmontés d'arcades, qu'on a parfois retrouvées écroulées au sol lors des fouilles, pour les plus récentes d'entre elles, comme Umm al-Rasas. La pauvreté de la maçonnerie y est masquée par des enduits muraux, la plupart disparus, dont subsistent cependant souvent des lambeaux, parfois peints comme dans l'église de Waʾil dans cette même localité. Ils répondent aux décors somptueux de mosaïques de pavement qui ont fait la célébrité des édifices de l'évêché de Madaba[37]. Dans ces régions entre wadi al-Zarqa et wadi Mujib, on semble avoir utilisé majoritairement les couvertures charpentées. Le recours aux voûtes en berceau sur des espaces

36. Pour la description de ces techniques, cf. De Vries 1998, p. 113-117.

37. Il est à noter que ces décors ne sont pas absents d'ailleurs des autres édifices de la province où ils sont en fait souvent moins bien conservés et, de ce fait, moins étudiés. Des mosaïques ont ainsi été retrouvées dans plusieurs des édifices d'Umm al Jimal (sondages effectués par R. Schick dans la première moitié des années 1980, non publiés).

restreints existe, par exemple à l'extrémité orientale des collatéraux de l'église Saint-Paul d'Umm al-Rasas, mais les vestiges en sont rares du fait de l'état de conservation des édifices. Bien que moins fréquente que dans le Hauran, la scansion de l'espace par des arcades transversales supportant une couverture de poutres de pierres – ou de pisé encore trop rarement identifié dans les fouilles sous forme de niveaux argileux jaunâtres assez compacts – n'y est pas non plus inconnue : ce système est utilisé par exemple dans le groupe d'églises de Nitl, au sud-est de Madaba.

Le Sud

Au sud du wadi Mujib, règnent les mêmes méthodes de construction, mais le matériau dominant y est le grès. Certaines caractéristiques des grandes villes romanisées réapparaissent à Pétra, notamment avec la présence d'*atria*, mais l'architecture y conserve un aspect très local. Celle-ci se caractérise notamment par l'emploi de tambours peu épais pour les colonnes et par des chapiteaux dérivés des chapiteaux à « cornes » nabatéens. On y décèle de fortes parentés avec les techniques constructives du désert du Néguev voisin, qui était lui aussi rattaché à la province ecclésiastique de Palestine III.

Ainsi les principales variations architecturales dont témoignent les églises de la *provincia Arabia* apparaissent déterminées en premier lieu par l'implantation urbaine ou villageoise et rurale. Pour ces derniers édifices notamment, les variations constructives sont fortement tributaires de l'environnement géographique (remploi, usage de matériaux et de techniques locales), mais aussi de l'origine de la construction (commanditaires, financement) et du statut liturgique de l'édifice (épiscopal, synaxaire, martyrial, monastique), souvent difficiles à déterminer. Cette différenciation ville/village disparaît lorsqu'on examine les aménagements intérieurs des édifices qui présentent une grande homogénéité.

Variations des aménagements liturgiques

Organisation générale (fig. 4)

L'intérieur de l'édifice est subdivisé par des clôtures qui délimitent différents espaces liés aux acteurs de la liturgie. Il s'agit le plus souvent de clôtures basses (hautes d'1 m environ) constituées de plaques de pierre ou de marbre maintenues par des poteaux de pierre insérés dans un rail lui aussi de pierre. Ces clôtures protègent avant tout l'espace réservé au clergé, qui s'étend généralement à l'abside et aux dernières travées de la nef centrale, une à deux le plus souvent. Le tracé de cette clôture dessine

parfois un plan en « T » en englobant également la dernière travée de collatéraux. Ce dispositif, qui résulte fréquemment d'un remaniement, protège ainsi soit l'extrémité des collatéraux, soit l'accès aux pièces flanquant l'abside ou aux absides latérales[38], sans qu'il soit possible de l'associer à l'un ou l'autre de ces aménagements. Il existe quelques rares exemples, apparemment à une date postérieure au milieu du VIe siècle, de chancels hauts. Les deux poteaux-colonnettes qui soulignaient l'accès au chœur de l'église de Waʾil d'Umm al-Rasas, les poteaux-colonnettes qui maintenaient les plaques de la clôture dans l'église d'Isaïe de Gerasa[39], et les colonnes dans l'église de la Vierge de Madaba constituent les seuls indices, bien ténus, d'une évolution vers une clôture haute susceptible de masquer les actions se déroulant dans le chœur à certains moments de la cérémonie eucharistique[40].

Le clergé siège au fond de l'abside sur un *synthronon* semi-circulaire, haut d'un à deux degrés, mais qui peut parfois prendre parfois un aspect plus monumental et qui présente parfois quelques marches menant à l'emplacement axial, comme dans les églises de Pella, Gerasa, Gadara, Pétra, la basilique du Nébo ou à Dayr ʿAyn ʿAbata. La présence de cet élément apparaît indépendante du statut liturgique des édifices ; il n'apparaît curieusement dans aucune des églises d'Umm al-Rasas et manque souvent (mais pas toujours) dans les édifices de taille modeste[41]. La table d'autel est presque immuablement placée à la corde de l'abside ; plus rarement, dans des chapelles de petite taille comme la chapelle des Paons d'Umm al-Rasas ou Khirbat al-Kursi, la table est collée au mur du fond du chœur.

À ces deux aménagements essentiels s'ajoute dans certains édifices à partir de la fin du VIe-début du VIIe siècle un ambon. Cette chaire à prêcher, bien différente du bêma des provinces de Syrie et d'Euphratésie[42], se présente comme une plate-forme surélevée sur colonnettes, « en jetée » sur le côté sud de la nef et accessible uniquement depuis le chœur par quelques marches. Généralement attestés par une simple plaque destinée à recevoir les colonnettes supportant la plate-forme insérée dans le sol de la nef ou par la largeur des encastrements du stylobate du chancel devant l'accès à l'ambon, l'installation est aujourd'hui mieux connue grâce à

38. Ces absides latérales résultent parfois de réaménagements attribuables au VIe siècle, cf. MICHEL 2001, p. 30-33, mais elles restent peu nombreuses en Arabie.

39. Seule la partie inférieure de ces poteaux-colonnettes, qui présentait un goujon de scellement, en était conservée.

40. Cf. MICHEL 2001, n° 92, n° 120 et p. 52-54.

41. Cf. MICHEL 2001, p. 57-58.

42. Sur la diffusion de ces bêmas, cf. TCHALENKO 1979-1990 et SODINI 2006, p. 44-51.

la bonne conservation des vestiges lors des fouilles de l'église des Lions d'Umm al-Rasas, de l'église de Lot à Dayr ʿAyn ʿAbata ou la « Blue chapel » de Pétra. Une typologie identique apparaît dans les provinces voisines de Palestine où seul l'emplacement varie puisque l'ambon est décalé vers le nord de la nef centrale au lieu du sud. La proximité de l'installation par rapport au chœur de l'église suppose des déplacements réduits lors des lectures et des prêches.

Il faut signaler, enfin, dans un certain nombre d'édifices, la présence de tables à l'intérieur du chœur, adossées à la clôture et proches soit de l'angle méridional, soit de l'angle septentrional. Elles ne sont le plus souvent attestées que par les traces des supports dans le sol du chœur ou dans le stylobate de chancel (deux cavités le plus souvent), mais on en a parfois retrouvé le plateau, qui reposait simultanément sur deux colonnettes et sur les plaques de chancel de la clôture. Leur diffusion, leur chronologie (elles correspondent parfois à des adjonctions) et leur fonction restent encore malaisées à définir.

Les quelques baptistères associés aux édifices de la province, enfin, restent peu nombreux : environ une dizaine. Ils sont localisés essentiellement dans les grands centres épiscopaux (Gerasa, Madaba, Pétra) ou sur les lieux de pèlerinage (Mont Nébo, Umm al-Rasas) ; on ne semble pas avoir connu dans la *provincia Arabia* le développement de baptistères ruraux comme en Syrie du Nord[43]. La cuve, cruciforme ou tétraconque, maçonnée ou monolithe, y est généralement aménagée dans une salle spécifique. L'emplacement de ces salles, à proximité immédiate de la façade de l'édifice à la fin du Ve et au début du VIe siècle (église de l'évêque Serge à Umm al-Raṣās, premier baptistère du Nébo, Saint-Théodore de Gerasa, cathédrale de Madaba), tend à se rapprocher du chevet à la fin du siècle et au début du VIIe siècle (Saint-Jean de Gerasa, second baptistère du Nébo, baptistère de la grande église de Hayyan al-Mushrif), indiquant une réduction du trajet baptismal.

Dans l'état qui en est conservé – souvent celui du VIe, voire du VIIe siècle – les aménagements liturgiques des églises de l'*Arabia* présentent donc une remarquable homogénéité à l'intérieur de la province. Les variations relevées sont attribuables d'une part à la taille ou au prestige de l'édifice (présence ou absence de *synthronon*, d'ambon), à son statut (présence ou absence de baptistère) et d'autre part à la chronologie. En effet, les fouilles récentes, associées aux datations fournies par les inscriptions sur mosaïque des pavements qui scellent les niveaux archéologiques, autorisent une

43. Cf. Dufaÿ 1989. Les recherches futures permettront peut-être de préciser ce point.

analyse plus fine qui permet de cerner une évolution dans l'organisation et la typologie de ces aménagements.

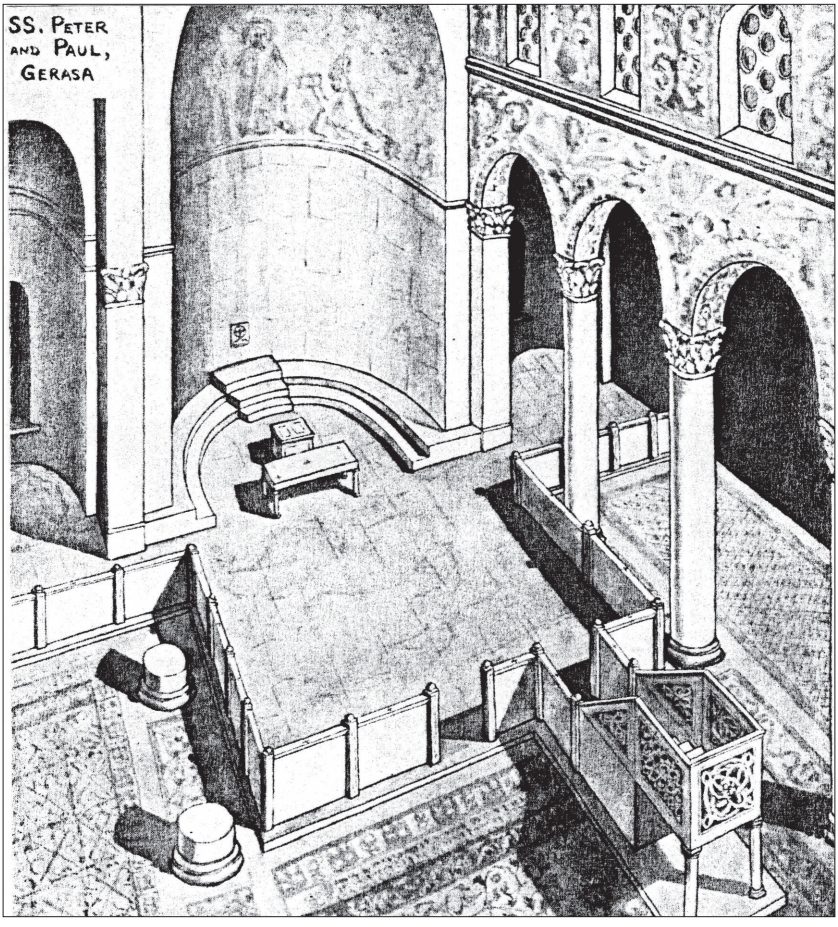


Fig. 4 — Gerasa, Saints-Pierre-et-Paul.
Restitution axonométrique du chœur de l'église
(D. Crowfoot, d'après CROWFOOT 1941, frontispice).
Le chœur est délimité par un chancel bas et ouvre au sud sur un ambon se projetant dans la nef. L'autel est placé à la corde de l'abside dont le fond est occupé par le *synthronon* (le reliquaire devait être placé ailleurs lorsque l'autel était une table à quatre supports ; il a pu être inclus dans le piétement maçonné de l'autel dans une phase plus tardive). Les absides latérales sont protégées par un chancel ; leur paroi possède des niches qui ont pu recevoir un dépôt de reliques.

Des aménagements non figés dans le temps

Outre les modifications déjà évoquées (introduction tardive de l'ambon à la fin du VIe siècle, raccourcissement du trajet baptismal), on peut ainsi suivre les transformations de la typologie de la table d'autel et l'évolution du tracé du chancel au fil du temps. L'autel, simple meuble au départ, adopte dans la seconde moitié du VIe siècle la forme d'une table à quatre supports maçonnés insérés dans le sol du chœur. Ces transformations apparaissent liées à des modifications des pratiques dévotionnelles : en effet cette typologie d'autel est souvent associée à un dépôt de reliques scellées dans une fosse sous la table[44]. Dans la seconde moitié du VIIe siècle, apparaît un type de table à piétement maçonné, à l'intérieur duquel sont alors conservées les reliques (plusieurs exemples en sont attestés dans les églises d'Umm al-Rasas, notamment dans l'église de l'évêque Serge ou à Saint-Paul), mais aussi à Apamée de Syrie[45]. La typologie des reliquaires retrouvés à ces emplacements, en forme de sarcophages miniatures à couvercle en bâtière souvent percé d'un trou sommital permettant l'introduction de *brandea,* indique qu'il s'agit là d'une position secondaire et suggère des modifications des formes de dévotion[46].

En même temps que les reliques étaient désormais étroitement associées à la table d'autel se multiplient dans les édifices des pôles de dévotion secondaires, protégés et mis en valeur par des dispositifs particuliers : des absides latérales sont ainsi introduites au chevet de la grande église de Pétra et une abside est aménagée à l'extrémité orientale du collatéral nord de Saint-Étienne d'Umm al-Rasas. L'abside sud de l'église de Pétra est protégée par une clôture sur laquelle prenait appui une des tables secondaires évoquées plus haut[47]. À Umm al-Rasas, l'introduction de l'abside est liée à une petite niche aménagée dans sa paroi et à une table placée juste devant celle-ci, déjà présente avant l'adjonction de l'abside. L'espace était conçu comme une petite chapelle indépendante – initialement accessible par un arc et ultérieurement close par un mur percé d'une porte – dont témoigne un tapis de mosaïque indépendant et orné de plusieurs inscriptions nommant des bienfaiteurs, placé à l'extrémité du collatéral de l'église

44. Cf. Michel 1999.

45. Deux autels de ce type y ont été reconnus, le premier dans la cathédrale de l'est (cf. mentions de Donceel-Voûte 1988, p. 204 et 214), le second dans l'église dégagée par J.-Ch. Balty près de la porte nord de la ville (information orale, communiquée lors d'un séminaire de doctorat à l'université de Paris IV-Sorbonne, le 1/04/1994).

46. Sur ces points, cf. Michel 1999, Michel 2001, p. 61-81, Duval 2003, p. 79-90.

47. Cf. Kanellopoulos & Schick dans Fiema 2001, p. 55 et Michel 2001, p. 157.

juste devant l'accès à la chapelle[48]. Le phénomène, connu également dans les édifices de Palestine[49], n'est pas sans rappeler les aménagements des chapelles des martyrs des églises de l'arrière-pays d'Antioche ou d'Apamée de Syrie[50], mais aussi de la côte[51].

Globalement, hormis ces évolutions générales que laissent entrevoir les vestiges archéologiques, aucune typologie fonctionnelle des aménagements propre à certains édifices ne se dégage ; ils présentent au contraire une remarquable homogénéité au sein de la province.

Éléments de conclusion

Les églises de la *provincia Arabia* présentent de multiples variations de détail que permet de cerner le très grand nombre d'édifices connus. Les facteurs expliquant leur densité sur certains sites sont nombreux, mais il convient de les pondérer en tenant compte de l'état de la recherche (disparitions, absence de prospection ou de fouilles). Les variations les plus visibles touchent l'architecture des édifices, avec une distinction importante entre les grands centres urbains et les localités villageoises et rurales. Dans les grands centres urbains, l'hellénisation et la romanisation ont laissé une marque importante et la plupart des églises présentent une physionomie qui les rattache à la grande architecture méditerranéenne (schéma de la basilique charpentée, présence d'*atria*, emploi du marbre et du calcaire fin, appareil soigneusement maçonné, utilisation de l'ordre intérieur). Le milieu villageois et rural, lui, est le lieu où s'expriment les variations régionales, marquées par l'emploi de matériaux et de techniques constructives locales (basalte, calcaire coquillier, grès, arcs sur piliers, couvertures par des poutres de pierre transversales). Le statut de l'édifice (église épiscopale, ecclésiale, martyriale, monastique, de pèlerinage) influe également sur son implantation géographique et sur son aspect, notamment sur ses dimensions ou le plan adopté. Les personnes à l'origine de la construction peuvent avoir aussi un impact sur l'aspect de l'édifice. Là encore il semble que s'établisse une distinction entre ville et campagne : si la tradition évergétique des siècles antérieurs a été reprise et encouragée par l'Église, l'encadrement semble avoir été plus prononcé

48. Piccirillo & Alliata 1994, p. 89-90 (architecture), 247-250 (inscriptions) et Michel 1994, p. 117-118.

49. Michel 2001, p. 79-81.

50. Lassus 1947, p. 162-183 ; Lassus 1953 ; Lassus 1972 ; Sodini 1989, p. 352-355 ; Sodini 2006, p. 240-242 ; Donceel-Voûte 1988, p. 532-540.

51. À Ras el-Bassit, cf. Beaudry 2005a, p. 127-128 et Beaudry 2005b.

en ville. Dans les villages, le contrôle épiscopal s'exprime surtout par la mention du nom de l'évêque dans les inscriptions de dédicace et le nombre des constructions d'origine privée – donc souvent plus modestes eu égard aux ressources des donateurs – qui y est apparemment plus élevé[52]. Sans aller jusqu'au financement complet de l'édifice, la participation des fidèles s'exprime souvent par une contribution financière à la réalisation des pavements de mosaïque qui ornent le sol de maintes églises de la province.

Par contraste avec ces multiples variations architecturales, les aménagements liturgiques de celles-ci présentent une homogénéité remarquable à l'échelle de l'*Arabia*. L'organisation de l'espace intérieur y est dominée par l'axialité qui mène de l'entrée de l'édifice – le plus souvent à l'opposé du chevet – au chœur délimité par un chancel englobant l'abside et les dernières travées de la nef. Le clergé y siège sur un *synthronon* semi-circulaire au fond du chœur, derrière l'autel qui est placé à la corde de l'abside. Les vestiges d'aménagements ne donnent guère d'indications sur les déplacements lors de la cérémonie, à l'exception, dans certains édifices, de l'ambon qui se projette dans la nef juste en avant du chœur et suppose un déplacement pour les lectures et les prêches. En revanche, l'abondance des inscriptions et du matériel archéologique permet de suivre des modifications des pratiques entre le Ve et le VIIIe siècle. La liturgie semble évoluer vers une mise en scène accrue, avec, dans de rares cas, l'apparition de chancel hauts ou de mise en valeur de l'accès au sanctuaire, une tendance à l'agrandissement de l'espace dédié au chœur en direction de la nef et parfois de l'extrémité orientale des collatéraux, dont témoignent soit des réfections, soit l'aménagement de nouveaux chancels. La réduction des trajets baptismaux suggérée par l'emplacement des cuves, plus proche du chœur à compter de la fin du VIe siècle, peut aller de pair avec une population désormais largement christianisée et avec le baptême croissant des enfants. Par ailleurs, la conservation progressive des reliques scellées au fil du temps sous ou dans l'autel et le développement de pôles annexes de dévotion – parfois indépendants, parfois intégrés à l'espace du chœur étendu aux absides latérales ou à l'extrémité des collatéraux – marquent l'intégration et l'encadrement par l'Église des pratiques de dévotion populaires.

Sans qu'on sache quelle était la liturgie pratiquée dans ces édifices[53], la parenté générale de l'organisation de ces aménagements avec ceux des

52. Cf. CAILLET 2003, p. 301.

53. Parmi les chercheurs qui se sont penchés sur cette question, domine l'opinion que, si lors de l'évangélisation, les contrées d'Outre-Jourdain ont pu être le refuge de courants sectaires judéo-chrétiens, par la suite les communautés de la *provincia*

édifices des provinces de Palestine[54] incite à les rapprocher de l'orbite du patriarcat de Jérusalem. Du moins la confrontation avec l'organisation transversale de l'espace intérieur des édifices du Massif calcaire montre-t-elle que les églises de la *provincia Arabia,* bien que rattachées à la juridiction du patriarcat d'Antioche, appartiennent à une autre tradition liturgique, apparemment étrangère au milieu syriaque[55]. Ceci n'exclut pas, d'ailleurs, l'existence de communautés locales, peu romanisées parlant une langue spécifique, que suggère le témoignage d'Égérie[56] et qu'attestent les inscriptions christo-palestiniennes – langue araméenne transcrite dans une graphie proche de celle du syriaque[57] – découvertes dans plusieurs églises de l'*Arabia.*

Bibliographie

Égérie, *Itinerarium* : Manuel Cecilio Díaz y Díaz, Pierre Maraval, Velerius du Bierzo, Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire) et Lettre sur la bienheureuse Égérie,* Paris, 1982 (SC 296).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : Gustave Bardy, Eduard Schwartz, *Histoire ecclésiastique. 1, Livres I-IV*, Paris, 1952 (SC 31).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : Gustave Bardy, *Histoire ecclésiastique. 2, Livres V-VII*, Paris, 1955 (SC 41).

Études modernes

Beaudry 2005a : Nicolas Beaudry, « Formes architecturales et géographie historique : l'église de Bassit et le corpus nord-syrien », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini,* Paris (Travaux et mémoires 15), p. 119-136.

Beaudry 2005b : Nicolas Beaudry, « Un autel et son reliquaire à Ras el-Bassit (Syrie du Nord) », *Hortus artium medievalium, Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages* 11, p. 111-122.

Bujard (sous presse) : Jacques Bujard, « Un village byzantin dans un camp : l'évolution du bâti à Kastron Mefaa : recherches de la mission suisse de la Fondation Max van Berchem à Umm al-Rasas, Jordanie », à paraître dans F. Baratte & V. Michel (éds),

Arabia étaient d'obédience chalcédonienne, cf. Sartre 1985, p. 100-118 sur les communautés monophysites et chalcédoniennes en Arabie et Maraval 1998 sur la réception du concile de Chalcédoine.

54. Il conviendrait d'effectuer des comparaisons détaillées plus précises.

55. Malgré quelques indications de troubles ayant affecté Bosra, les sources écrites n'attestent pas de double hiérarchie monophysite/chalcédonienne dans la province. Même s'il a pu exister des communautés monophysites, leur identification reste hors de portée de l'archéologie, dans la mesure où ces divergences doctrinales n'ont pas engendré de pratiques spécifiques ayant laissé des traces matérielles.

56. Égérie, *Itinerarium* 47, 3-4, cf. *supra* note 11.

57. Cf. Desreumaux *et al.* 2011, p. 292-297.

Actes de la Journée d'étude en l'honneur du P. Michele Piccirillo, Paris, IHNA, 5 décembre 2011, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive).

Caillet 2003 : Jean-Pierre Caillet, « L'évergétisme monumental chrétien dans la Jordanie de la fin de l'Antiquité », dans N. Duval (éd.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, Beyrouth (BAH 168), p. 297-302.

Crowfoot 1941 : John Winter Crowfoot, *Early Churches in Palestine*, Oxford.

Desreumaux, Humbert, Thebault & Bauzou 2011 : Alain Desreumaux, Jean-Baptiste Humbert, Gérard Thébault & Thomas Bauzou, « Des Romains, des Araméens et des Arabes dans le Balqaʿ jordanien : le cas de Hadeitha – Khirbet es-Samra », dans A. Borrut *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides : peuplement et dynamiques spatiales*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 19), p. 285-304.

Devreesse 1945 : Robert Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris (Études palestiniennes et orientales).

De Vries 1998 : Bert de Vries (éd.), *Umm el-Jimal : a Frontier town and its landscape in Northern Jordan. 1, Fieldwork 1972-1981*, Porthsmouth, Rhode Island (Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series 26).

Donceel-Voûte 1988 : Pauline Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban : décor, archéologie et liturgie*, Louvain-la-Neuve.

Dufaÿ 1989 : Bruno Dufaÿ, « À propos du baptême : l'évêque, la ville et la campagne. Le cas de la Syrie », dans N. Duval (éd.), *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon-Genève-Aoste, 1986*, Paris-Rome (Collection de l'École française de Rome 123), p. 637-650.

Duval 2003 : Noël Duval, « Architecture et liturgie dans la Jordanie byzantine », dans N. Duval (éd.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, Beyrouth (BAH 168), p. 35-114.

Duvette, Riba, Rivoal, Carpentier & Geyer 2012 : Catherine Duvette, Bertrand Riba, Marion Rivoal, Gérard Charpentier & Bernard Geyer, « Évolution démographique et modes d'occupation du sol en Syrie du Nord : les cas du Ǧebel Waṣṭāni, du Ǧebel Zāwiye et des marges arides (IIe-VIIe s.) », *Antiquité tardive* 20, p. 87-104.

Fiema 2002 : Zbigniew T. Fiema, « Late-Antique Petra and its Hinterland : Recent Resarch and New Interpretations », dans J. H. Humphrey (éd.), *The Roman and Byzantine Near East. 3, Late-Antique Petra, Nile festival Building at Sepphoris, Deir Qalʿa Monastery, Khirbet Qana Village and Pilgrim Site, ʿAin-ʿArrub Hiding Complex and other Studies*, Porthsmouth, Rhode Island (Journal of Roman Archaeology. Supplementary Series 49).

Fiema *et al.* 2001 : Zbigniew T. Fiema, Chrysantos Kanellopoulos, Tomasz Waliszewski & Robert Schick, *The Petra Church*, Amman.

Fiema & Frösen 2008 : Zbigniew T. Fiema & Jaakko Frösén (éds), *Petra, Moutain of Aaron : The Finnish Archaeological Project in Jordan. 1, The Church and the Chapel*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

Gatier 1992 : Pierre-Louis Gatier, « Les inscriptions grecques d'époque islamique (VIIe-VIIIe siècles) en Syrie du Sud », dans P. Canivet & J.-P. Rey-Coquais (éds), *La Syrie de Byzance à l'Islam : actes du colloque tenu à Lyon-Paris du 11 au 15 septembre 1990*, Damas, p. 145-157.

Gatier 2003 : Pierre-Louis Gatier, « Les mosaïques paléochrétiennes de la Jordanie et l'histoire de l'Arabie byzantine », dans N. Duval (éd.), *Les églises de Jordanie et leurs mosaïques*, Beyrouth (BAH 168), p. 289-295.

Gatier 2005 : Pierre-Louis Gatier, « Les villages du Proche-Orient protobyzantin : nouvelles perspectives (1994-2004) », dans J. Lefort, C. Morisson et J.-P. Sodini (éds), *Les villages dans l'Empire byzantin*, Paris (Réalités byzantines 11), p. 101-109.

GATIER 2011 : Pierre-Louis GATIER, « Inscriptions grecques, mosaïques et églises des débuts de l'époque islamique au Proche-Orient (VIIe-VIIIe siècles) », dans A. BORRUT *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides : peuplement et dynamiques spatiales,* Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 19), p. 7-28.

GEYER 2001 : Bernard GEYER (éd.), *Conquête de la steppe et appropriation des terres sur les marges arides du Croissant fertile*, Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient 36).

GUNTHER 1973 : John J. GUNTHER, « The Fate of the Christian Church, the Flight to Pella », *Theologische Zeitschrift* 29, p. 81-94.

HAMARNEH 2003 : Basemah HAMARNEH, *Topografia cristiana ed insediamenti rurali nel territorio dell'odierna Giordania nelle epoche bizantina ed islamica. V-IX sec.*, Città del Vaticano (Pontificio Istituto di archeologia cristiana, Studi di antichità cristiana 57).

HARNACK 1924 : Adolf von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den Ersten drei Jahrhunderten,* t. 2, 4e éd., Leipzig.

VAN HOUWELINGEN 2003 : Pieter Harry Robert VAN HOUWELINGEN, « Fleeing forward : the Departure of Christians from Jerusalem to Pella », *Westminster Theological Journal* 65, p. 181-200.

HUMBERT & DESREUMAUX 1990 : Jean-Baptiste HUMBERT & Alain DESREUMAUX, « Huit campagnes de fouilles au *Khirbet es-Samra* », *Revue biblique* 97, 2, p. 252-269.

JAUBERT & GEYER 2006 : Ronald JAUBERT & Bernard GEYER (éds), *Les marges arides du Croissant fertile : peuplements, exploitation et contrôle des ressources en Syrie du Nord*, Maison de l'Orient, Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient 43).

JAUBERT, GEYER & AL-DBIYAT 2007 : Ronald JAUBERT, Bernard GEYER & Mohammed AL-DBIYAT, « Les marges arides du Croissant fertile en Syrie du Nord : peuplements et contrôle des ressources », dans B. DUPRET *et al.* (éds), *La Syrie au présent : reflets d'une société,* Paris, p. 109-117.

Jerash Archaeological Project II 1989 *: Jerash Archaeological Project. 2, 1984-1988*, Amman.

KRAELING 1938 : Carl H. KRAELING, *Gerasa, city of the Decapolis,* London-New Haven.

LASSUS 1947 : Jean LASSUS, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris.

LASSUS 1952 : Jean LASSUS, « La liturgie antique dans la Syrie du Nord », dans *Spätantike und Byzanz*, Baden-Baden (Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie. 1, Neue Beiträge zur Kunstgeschichte des I. Jahrtausend. 1), p. 45-52.

LASSUS 1953 : Jean LASSUS, « La liturgie dans les basiliques syriennes », dans *Atti dello VIII congresso internazionale di Studi bizantini, Palermo 3-10 Aprile 1951,* II, *Studi bizantini e neoellenistici* 8, p. 418-428.

LASSUS 1972 : Jean LASSUS, « Sanctuaires chrétiens d'Apamène », *Bulletin d'études orientales* 25, p. 5-36.

MAHAMID 2003 : H. MAHĀMĪD, « Résultats de la fouille de l'église d'al-Rashādiyah près d'al-Tafilah », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 47, p. 7-16 (partie en arabe).

MARAVAL 1998 : Pierre MARAVAL, « La réception du concile de Chalcédoine dans l'Empire d'Orient », dans J.-M. MAYEUR *et al.* (éds), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, p. 107-145.

MICHEL 1994 : Anne MICHEL, « Le installazioni liturgiche », dans PICCIRILLO & ALLIATA 1994, p. 111-119.

MICHEL 1999 : Anne MICHEL, « Le culte des reliques dans les églises byzantines de Jordanie », *Hortus artium medievalium, Journal of the International Research Center for Late Antiquity and Middle Ages* 5, p. 31-40.

MICHEL 2001 : Anne MICHEL, *Les églises d'époque byzantine et umayyade de la Jordanie Ve-VIIIe siècles : typologie architecturale et aménagements liturgiques*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 2).

MICHEL 2004 : Anne MICHEL, « L'église dans la ville : la christianisation de l'espace urbain dans la Jordanie byzantine », *Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 5), p. 175-190.

MICHEL 2011 : Anne MICHEL, « Le devenir des lieux de culte chrétiens sur le territoire jordanien entre le VIIe et le IXe siècle : un état de la question », dans A. Borrut *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides : peuplement et dynamiques spatiales*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 19), p. 233-269.

MILIK 1953 : Józef Tadeusz MILIK, « Une inscription et une lettre en araméen christo-palestinien », *Revue biblique* 60, p. 526-539.

MILIK 1960 : Józef Tadeusz MILIK, « Notes d'épigraphie et de topographie jordanienne », *Liber annuus* 10, p. 177-180.

AL-MUHEISEN & TARRIER 1997 : Zeidoun AL-MUHEISEN & Dominique TARRIER, « The Hayyan al-Mushref Project », *Newsletter of the Institute of Archeaology and Anthropology, Yarmouk University* 20, p. 17.

PAZZINI 1995 : Massimo PAZZINI, « 9. Hayyan Al-Mushrif. Iscrizione in aramaico palestinese cristiano », *Liber annuus* 45, p. 523-526, pl. 79.

PICARD 1989 : Jean-Charles PICARD, « L'atrium dans les églises paléochrétiennes d'occident », dans N. Duval (éd.), *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Lyon-Genève-Aoste, 1986,* Paris-Rome (Collection de l'École française de Rome 123), p. 505-558.

PICCIRILLO 1989 : Michele PICCIRILLO, *Chiese e mosaici di Madaba*, Milano.

PICCIRILLO 2005 : Michele PICCIRILLO, « Aggiornamento delle liste episcopali delle diocesi in territorio transgiordanico », *Liber annuus* 55, p. 377-394.

PICCIRILLO & ALLIATA 1994 : Michele PICCIRILLO & Eugenio ALLIATA (éds), *Umm al-Rasas – Mayfaʿah. 1, Gli scavi del complesso di santo Stefano,* Jerusalem (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 28).

PICCIRILLO & ALLIATA 1998 : Michele PICCIRILLO & Eugenio ALLIATA (éds), *Mount Nebo : New Archaeological Excavations 1967-1997,* Jerusalem (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 27).

PUECH 1983 : Émile PUECH, « Notes d'onomastique christo-palestinienne de Khirbet es-Samra », *AION* 43, p. 505-526.

PUECH 1984a : Émile PUECH, « L'inscription christo-palestinienne d'ʿAyoun Mousa (Mont Nebo) », *Liber annuus* 34, p. 319-328.

PUECH 1984b : Émile PUECH, « L'inscription christo-palestinienne du monastère d'el-Quweisme », *Liber annuus* 34, p. 341-346.

PUECH 1988 : Émile PUECH, « Les inscriptions christo-palestiniennes de Khirbet-el Kursi – Amman », *Liber annuus* 38, p. 383-389.

PUECH 1989 : Émile PUECH, « Une inscription sur jarre en christo-palestinien à Umm er-Rasas », *Liber annuus* 39, p. 268-270.

PUECH 1994 : Émile PUECH, « Un'iscrizione palestinese », dans PICCIRILLO & ALLIATA 1994, p. 289-290.

RIVOAL 2010 : Marion RIVOAL, « Le peuplement byzantin des massifs basaltiques de la Syrie centrale : modalités d'occupation du sol et stratégies de mise en valeur », dans P.-L. Gatier, B. Geyer & M.-O. Rousset (éds), *Entre nomades et sédentaires : prospections en Syrie du Nord et Jordanie du Sud*, Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient 55), p. 209-239.

RIVOAL 2011 : Marion RIVOAL, « Entre steppe et plateaux basaltiques : l'occupation de la Syrie Centrale à la période byzantine », *Syria* 88, p. 141-163.

ROSENTHAL 1982 : Renate ROSENTHAL-HEGINBOTTOM, *Die Kirchen von Sobota und die Dreiapsidenkirchen des Nahen Ostens*, Wiesbaden.

ROUSSET 2011 : Marie-Odile ROUSSET, « Le peuplement de la steppe de Syrie du Nord entre le IIe s. av. J.-C. et le IVe s. », *Syria* 88, p. 123-140.

SALLER 1941 : Syllvester SALLER, *The Memorial of Moses on Mount Nebo*, Jerusalem (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 28).

SALLER & BAGATTI 1949 : Syllvester SALLER & Bellarmino BAGATTI, *The Town of Nebo (Khirbet el-Mukhayyat)*, Jerusalem (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior 7).

SARTRE 1982 : Maurice SARTRE, « Les frontières de l'Arabie romaine », dans M. Sartre, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles (Latomus 178), p. 18-75.

SARTRE 1985 : Maurice SARTRE, *Bostra : des origines à l'Islam*, Paris (BAH 128).

SCHICK 1995 : Robert SCHICK, « Christianity at Humayma », *Liber annuus* 45, p. 324-335, pl. 43-47.

SODINI 1989 : Jean-Pierre SODINI, « Les églises de Syrie du Nord », dans J.-M. Dentzer & W. Orthmann (éds), *Archéologie et histoire de la Syrie. 2, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, Sarrebrücken, p. 347-372.

SODINI 2002 : Jean-Pierre SODINI, « Atria et cours dans les sites de pèlerinage du monde byzantin », dans C. Sapin (éd.), *Avant-nefs et espaces d'accueil dans l'église entre le IVe et le XIIe siècle*, Paris, CTHS, p. 37-49.

SODINI 2006 : Jean-Pierre SODINI, « Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 229-266.

TAYLOR 1991 : Justin TAYLOR, « Khirbet es-Samra dans l'histoire », *Revue biblique* 92, 2, p. 222-243.

TCHALENKO 1953-1958 : Georges TCHALENKO, *Villages antiques de Syrie du Nord : le massif du Bélus à l'époque romaine*, Paris (BAH 50).

TCHALENKO 1979-1990 : Georges TCHALENKO, *Églises de village de la Syrie du Nord. Planches* (1979) ; *Album* (1980) ; *Églises syriennes à bêma. Texte* (1990), Paris (BAH 105).

TSAFRIR 1986 : Yoram TSAFRIR, « The Transfer of the Negev, Sinaï and Southern Transjordan from *Arabia* to *Palaestina* », *Israel Exploration Journal* 36, p. 77-86.

VILLENEUVE 2001 : François VILLENEUVE, « Umm el-Jimal, bourgade de "frontière" : à propos de Bert De Vries (éd.), *Umm el-Jimal I* », *Syria* 78, p. 209-217.

VILLENEUVE 2011 : François VILLENEUVE, « Dharih (Jordanie méridionale) : village chrétien puis musulman (VIe-IXe siècles) dans les ruines d'un sanctuaire nabatéen », dans A. Borrut *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides : peuplement et dynamiques spatiales*, Turnhout (Bibliothèque de l'Antiquité Tardive 19), p. 315-330.

WALMSEY, KARSGAARD & GREY 1999 : Alan WALMSLEY, Philipp KARSGAARD & Tony GREY, « Town and Village : Site Transformation in South Jordan (The Gharandal Archaeological Project, Second Season Report) », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 43, p. 459-478.

YOUSSIF 2006 : Mgr Pierre YOUSSIF, « Le déroulement de la messe chaldéenne », dans F. Cassingena-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 59-99.

Communauté monastique chrétienne en Transjordanie méridionale : l'église de Kilwa

Saba Farès
Université de Lorraine

L'église dont il est question dans cet article a été découverte lors de la campagne de fouille de 2010[1], à Kilwa, au nord de l'Arabie Saoudite (fig. 1). Les vestiges de Kilwa s'étendent sur 800 mètres de long et sur environ 200 mètres de large. Il s'agit en général de monticules de pierres sèches qui à première vue font penser à des tumulus. Nos prédécesseurs avaient attribué une fonction religieuse à ce site et avaient émis l'hypothèse d'un monastère[2], se fondant sur la présence de nombreuses croix et sur l'architecture même du site. Cette hypothèse avait du mal à convaincre les sceptiques à cause de l'absence d'un lieu de culte : une église.

En 2008, avant de commencer la fouille, nous avons réalisé, grâce à un cerf-volant, des prises de vue aérienne du site[3]. Les clichés, pris à 300 mètres de hauteur permirent de cartographier les différentes installations (fig. 2). Ils m'ont surtout permis d'analyser les différentes formes des 22 constructions que compte le site. L'une d'elle, qui se trouve dans le sud du site, portant le n° 54 sur notre inventaire, qui se trouve à proximité d'un bassin construit en pierres de taille, offrait une forme régulière très différente (fig. 3). Un sondage a donc été programmé en 2010.

1. Les recherches à Kilwa sont menées par une équipe franco-saoudienne, sous la direction de Saba Farès. Ce projet bénéficie de l'appui de la sous-direction d'archéologie et des sciences sociales au ministère des Affaires étrangères et européennes français, du service de coopération et d'action culturelle (SCAC) de l'ambassade de France à Riyad et de l'aide logistique de la Saudi Commission for Tourism and Antiquities, en Arabie Saoudite (SCTA).
2. Horsfield *et al.* 1933, p. 381 ; Horsfield 1943.
3. Farès 2010 et 2011. Les clichés ont été réalisés par Olivier Barge, CNRS-Archéorient (UMR 5133), Lyon-France.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 225-236.

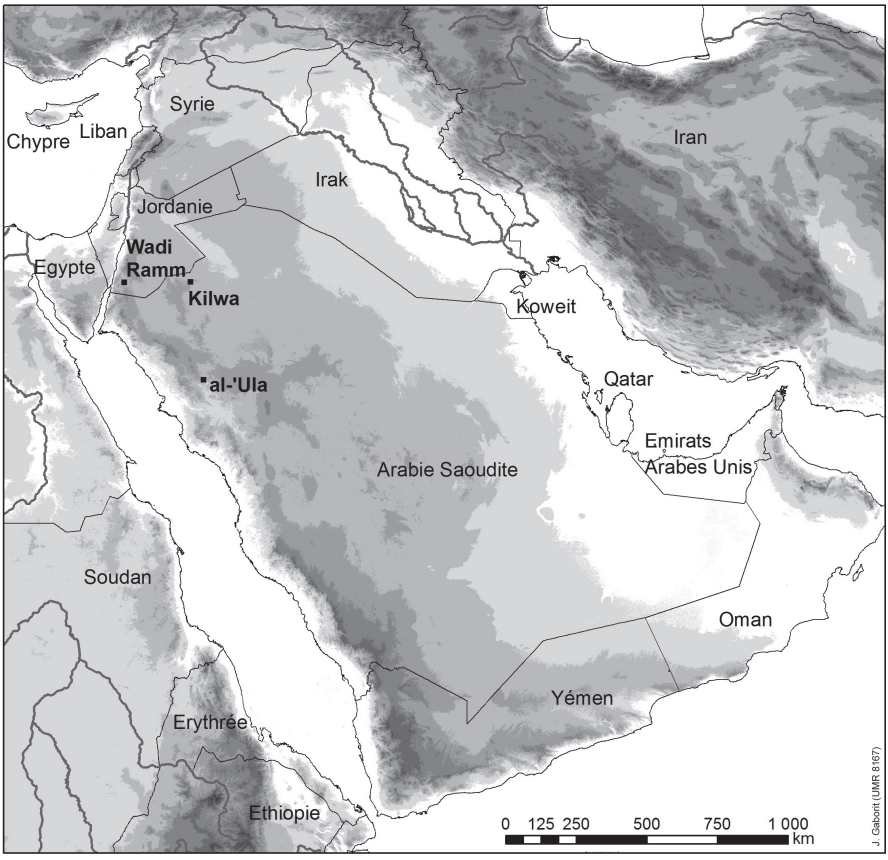


Fig. 1 — Localisation de Kilwa.

Le plan général

Un premier décapage a été effectué par l'ensemble de l'équipe de fouille[4], de manière à faire apparaître les murs affleurant et d'en définir un plan. Deux constructions distinctes ont ainsi été repérées : la première (construction A) est de plan rectangulaire orienté est-ouest se terminant par une abside semi-circulaire à l'est ; la construction mesure 10 mètres de long et 5 mètres de large hors œuvre ; elle se prolonge vers une deuxième

4. La fouille a été menée par : Aurélie Devillechaise, responsable de secteur ; ʿAbd al-ʿAzīz Al-ʿOmary (Saudi Commission for Tourism and Antiquities), responsable de secteur ; Alain Gaulon, Virginia Cassola, Maël Crepi, Victor Duhr, Patrick Ferrera.

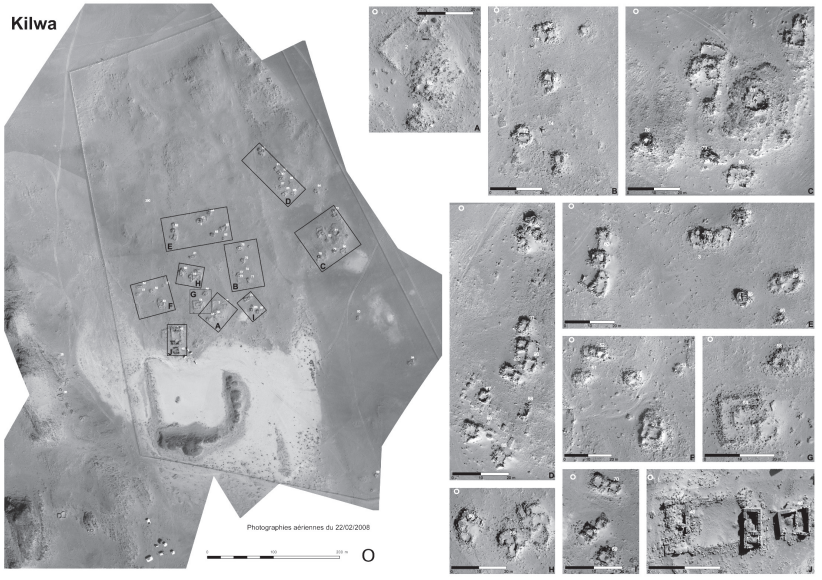


Fig. 2 — Étendue des vestiges de Kilwa.

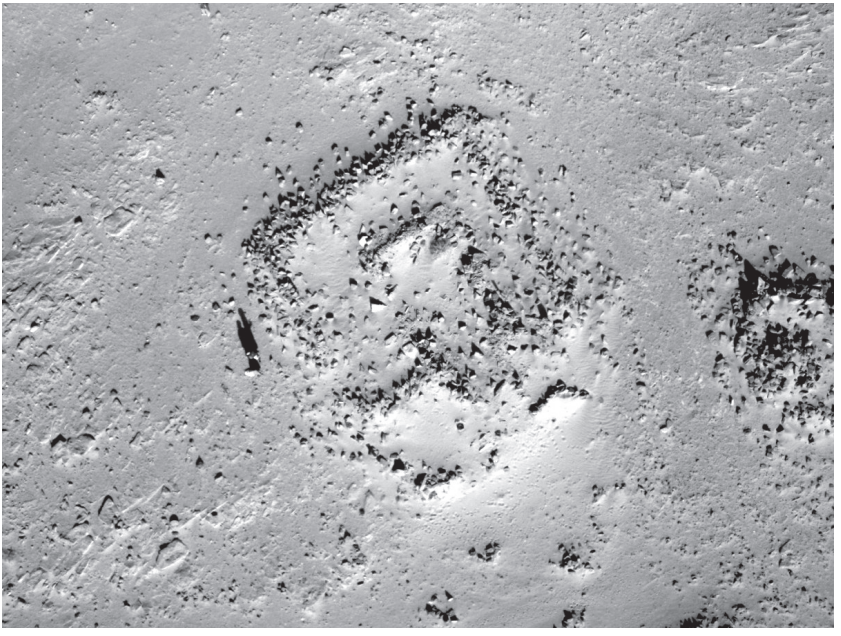


Fig. 3 — Vue aérienne de la ST 54.

construction (construction B) dont le plan est clairement défini à l'ouest mais son tracé, plus complexe, à l'est, méritera d'être étudié dans l'avenir

Description des différentes implantations de sondage

Cinq sondages ont été conduits aux endroits stratégiques (fig. 4) :

— deux sondages ont été implantés à l'intérieur de la construction A : le sondage 54.1 situé dans l'angle nord-ouest et le sondage 54.4 dans une niche qui s'est avérée être ensuite une abside. Il s'agissait au départ de déterminer la stratigraphie, la nature des remplissages successifs et les niveaux d'occupation. Le sondage s'est prolongé sur la totalité de cette construction, allant jusqu'au sol formé par le substrat naturel ;

— le sondage 54.2 (2,60 m × 1,60 m) a été implanté dans l'angle sud-ouest de la construction B. Ce sondage nous a permis d'atteindre le sol et de déterminer le type de construction ;

— le sondage 54.3 placé au nord du bâtiment A est une bande de 2 mètres de large entre les constructions A et B. Il présente le double objectif de vérifier la relation stratigraphique entre les deux constructions et d'étudier ce qui semblait correspondre à une ouverture dans la construction B ;

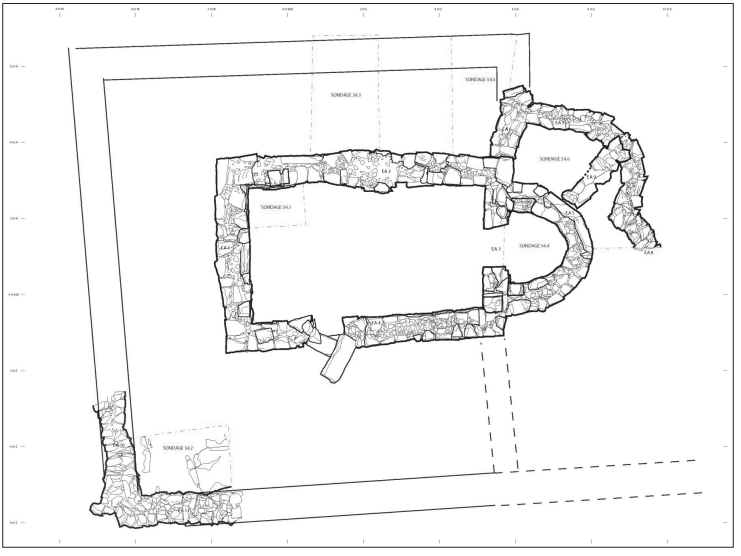


Fig. 4 — Plan général de l'église et emplacement des sondages (dessin : Aurélie Devillechaise).

— les sondages 54.5 et 54.6 se trouvent dans la partie nord-est de la structure. Ces deux sondages avaient pour but de mieux cerner le plan de la construction dans laquelle s'inscrit la construction A. Le dégagement de cette zone n'a pu être achevé lors de notre fouille en 2010, mais le peu de dégagement que nous avons déjà accompli laisse entrevoir une construction plus complexe.

Données stratigraphiques

La stratigraphie des deux constructions est relativement simple, allant du plus ancien au plus récent, elle est composée d'un substrat (US 2), d'un niveau de destruction (US 4, 7, 13) et d'une couche de sable plus ou moins épaisse (dépôt éolien) (US 1).

On note cependant une différence dans la stratigraphie entre les constructions A et B. Dans la première, le niveau d'occupation est recouvert d'une fine couche de cailloutis, alors que dans la seconde, ce niveau est un substrat naturel formé par les sables. Sur ce niveau d'occupation reposent de nombreux blocs de pierre de taille provenant d'un effondrement, notamment des dalles allongées de 0,90 mètre de long portant une croix au centre. Des zones de cendres ponctuelles ont été repérées et ont fait l'objet d'un prélèvement systématique.

La construction A

Système de construction

La construction A est composée d'une nef de 5 mètres de large, définie par ses murs ouest (EA 1), nord (EA 2), sud (EA 4) et est (EA 3). Elle s'ouvre à l'est sur une abside semi-circulaire (EA 5) (fig. 4) ; l'ensemble atteint une longueur de 10 mètres. Les murs reposent directement sur le rocher qui constitue le substrat naturel. L'élévation est conservée sur une hauteur maximale de 1,20 mètre (fig. 5). Elle est composée de deux parements en pierre et d'un blocage de petites pierres et éclats, pour une épaisseur moyenne de 0,80 mètre (fig. 6).

L'appareil diffère selon les élévations. Ainsi les murs EA 3 et 4 sont construits avec des pierres de taille de moyen module (0,15 à 0,37 m de hauteur × 0,26 à 0,50 m de long) réguliers ; les EA 1, 2 et 5 emploient des blocs de modules variés. Par ailleurs, le soubassement de l'élévation ouest (EA 1) et la partie occidentale du mur nord (EA 2) contiennent de grandes dalles de calcaire rouge schisteux posées de champ. Si ce type de positionnement se retrouve dans les cellules environnantes où de grandes dalles placées à la verticale servent de clôture à une cour intérieure, dans le cas présent, ce

Fig. 5 — EA 2, élévation.

Fig. 6 — EA 4, épaisseur des murs.

dispositif ne s'est pas révélé judicieux car, sous le poids de la construction, ces éléments se sont délités, provoquant l'affaissement et le dévers des murs.

Aucun revêtement ni mortier ne sont conservés. La présence de nodules de sables rouges compactés en cours de fouille pourrait évoquer un liant sableux mais comme il subsiste seulement à l'état lacunaire, il paraît difficile d'envisager une construction maçonnée ou revêtue d'un enduit. L'édifice semble donc avoir été monté à pierres sèches, sans finition intérieure.

Niveau de sol

La construction s'installe directement sur le substrat rocheux. Aucune trace de taille n'est conservée : le rocher affleurant par grandes plaques horizontales ne nécessite pas un traitement particulier et permet ainsi de s'affranchir d'un nivellement du sol.

Une fine couche de cailloutis mêlés à un sable rouge compact recouvre ce substrat naturel et forme un niveau de sol à 1 020,62 m. Deux hypothèses s'offrent à nous : soit ce niveau de graviers correspond à un radier de nivellement destiné à recevoir un dallage, soit il correspond au niveau de sol définitif. Cette dernière semble plus probable car aucune trace de pavement n'est conservée et une récupération des matériaux avant abandon du site ne paraît pas envisageable.

Accès et aménagements intérieurs

Un seul accès existe : placé au sud (EA 4), une ouverture de plain-pied, de 0,80 mètre de large, permet d'accéder à la construction intérieure du bâtiment B par deux marches en calcaire blanc (fig. 7). Un pilier formé d'une dalle posée de champ est effondré à cet endroit mais conserve son logement dans le mur : ce piédroit définissait une porte, probablement couverte d'un linteau en pierre. Cette porte pourrait reprendre une ouverture plus grande comme l'atteste la césure verticale visible à l'ouest.

Une autre ouverture pourrait avoir existé du côté nord (EA 2) : une césure se développe sur 0,80 mètres de large et forme un appui à environ 0,30 mètre au-dessus du sol (fig. 8). Un dégagement de l'extérieur du mur est nécessaire pour obtenir des informations susceptibles d'orienter notre hypothèse : soit une seconde ouverture fut comblée par la suite par un gros bloc, soit le mur a simplement été construit, dès l'origine, avec des pierres de cette taille.

De part et d'autre de l'abside, deux niches sont ménagées dans le mur. Une troisième cavité définit un aménagement ouvrant dans la nef au sud (fig. 6 et fig. 9).

Fig. 7 — EA 4, accès sud.

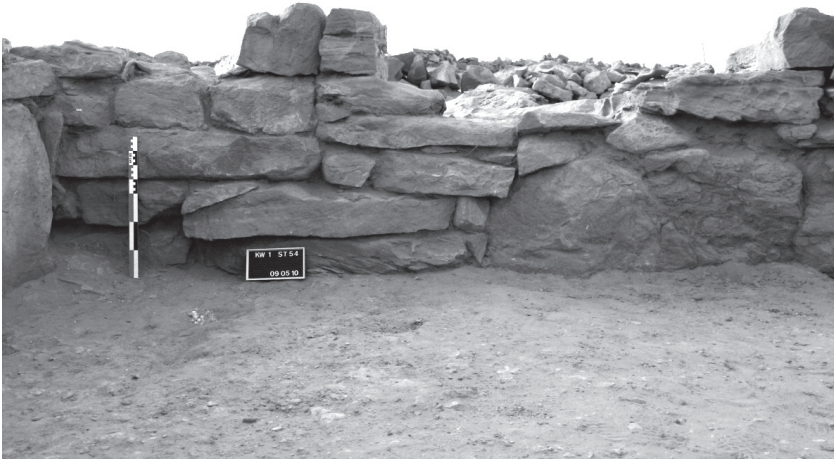


Fig. 8 — Probable seconde ouverture.

Fig. 9 — Niche du côté nord de l'abside.

Mobilier

Le mobilier archéologique se trouve à l'état résiduel. Seuls quelques ossements de faune sont ainsi conservés dans les niveaux superficiels (US 1). Deux croix pattées ont été retrouvées sur l'US 6 : l'une gravée sur un petit bloc qui était posé à plat au fond de l'abside, face gravée vers le haut (fig. 10) ; l'autre est gravée sur la face latérale d'un linteau atteignant 1,20 mètre de long, conservé dans la nef (fig. 11).

L'absence de mobilier s'explique par la fonction même du bâtiment réservé au culte. Mais on n'a pas remarqué de traces d'implantation d'autel, ni de chancel ou de rupture de niveau entre l'abside et la nef. Les prélèvements de cendres et charbons permettront peut-être de pallier le manque d'éléments et d'offrir des indications pour une datation.

La construction B

Seule une partie restreinte de cette construction a été fouillée lors de la campagne 2010. La partie étudiée jusqu'à sa base dans les sondages 54.2 et 54.3 est fondée directement sur le rocher (fig. 4). Élevée sur environ 0,50 mètre, elle est composée de deux parements en pierres sèches formés par des blocs non taillés peu stables atteignant une largeur moyenne de 0,80 mètre.

Fig. 10 — Croix trouvée sur la couche d'occupation, dans l'abside.

Fig. 11 — Linteau gravé d'une croix.

Si le tracé de cette construction est clairement identifié à l'ouest, sa relation avec la construction A n'est pas connue. Par ailleurs, la moitié orientale de la construction reste encore floue : les sondages 54.5 et 54.6 ont permis de mettre au jour différents murs qui n'appartiennent pas à la même phase de construction. La prochaine campagne s'attachera donc à terminer l'étude et le dégagement de la structure 54, de manière à mieux connaître cette construction et son évolution dans le temps.

Au terme de cette campagne de fouille, il est clair qu'il s'agit d'un bâtiment qui présente toutes les caractéristiques d'un édifice de culte chrétien : plan basilical à nef unique strictement orientée et ouvrant à l'est sur une abside semi-circulaire (fig. 12). Les deux croix gravées sur des blocs posés sur le niveau de sol ancien confirment ces observations. Elles s'ajoutent au grand nombre de croix qui se trouve dans chacune des constructions dispersées sur le site. L'hypothèse que l'ensemble retrouvé à Kilwa est un monastère, formé de cellules dispersées sur le mode des Kellia égyptiennes, avec une église pour le culte en commun, me semble donc confirmée[5].

Fig. 12 — L'église après la fouille (voir aussi pl. XVIb).

5. L'église ainsi que les monticules qui semble être des cellules de moines sont construits en pierres sèches. Seuls le réservoir d'eau et le bâtiment mitoyen au nord de ce dernier sont bâtis en pierres de taille.

Bibliographie

FARÈS 2010 : Saba FARÈS, « L'inscription arabe de Kilwa : nouvelle lecture », *Semitica et Classica* 3, p. 241-248.

FARÈS 2011 : Saba FARÈS, « Christian Monasticism on the Eve of Islam : Kilwa (Saudi Arabia) : New Evidence », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 22, 2, p. 243-252.

HORSFIELD 1943 : Agnes HORSFIELD, « Journey to Kilwa, Transjordan », *The Geographical Journal* 102, 2, p. 71-77.

HORSFIELD, HORSFIELD & GLUECK 1933 : George HORSFIELD, Agnes HORSFIELD & Nelson GLUECK, « Prehistoric Rock-Drawings in Transjordan », *American Journal of Archaeology* 37, 3, p. 381-386.

Les églises antiques de Koweit et du golfe Persique

Jean-François Salles Olivier Callot[1]
CNRS, HiSoMA, Lyon

La découverte en 1989[2] d'une église sur l'île de Failaka, au large du Koweit, a permis d'aborder avec de nouvelles données un dossier encore peu épais à cette époque, celui des premiers siècles du christianisme dans le golfe Persique. Nos connaissances, outre les histoires générales sur la diffusion de la nouvelle religion, peu prolixes sur cette région, se limitaient à celle du monastère et de son église dans l'île de Kharg découvert par R. Ghirshman, à un article très fouillé de J. Beaucamp et Ch. Robin sur les évêchés du Golfe, et aux travaux du R. P. J.-M. Fiey[3]. On verra plus loin que d'autres découvertes importantes ont été faites au cours des vingt dernières années. Interrompues par la guerre du Golfe en 1990, les recherches sur l'église d'al-Qouṣour n'ont été reprises qu'en 2007 par la même mission franco-koweitienne ; elles ont conduit à la mise au jour d'une seconde église en 2008, et la campagne de 2009 a dégagé, en partie, un vaste espace à l'est des deux églises, architecturalement lié à la seconde, qui pourrait être rattaché aux lieux de culte, ensemble de bâtiments de service et de résidence (?). Pour des raisons indépendantes de notre volonté, la mission n'a pas pu retourner sur le site jusqu'à ce

1. O. Callot, directeur de la mission française, 2002-2011 ; J.-F. Salles, responsable du programme Qouṣour, avec la collaboration d'Émilie Prost et Bénédicte Renoult. Des difficultés imprévues ne permettent pas d'accéder avant un certain temps aux plans définitifs issus des campagnes 2007 et 2008, complétés dès 2009. Le plan du complexe ecclésiastique a été relevé par Emmanuel Laroze (CNRS) en 2009.
2. La fouille de 1989 a été menée suite à un sondage exploratoire en 1988 (assez aléatoire) sur un site au centre de l'île, brièvement exploré par une mission italienne en 1975-1976 (Patitucci & Uggeri 1984) : voir Bernard & Salles 1991, p. 9. Un premier rapport a été publié en 1991, Bernard, Callot & Salles 1991.
3. Ghirshman 1959, 1960 ; Beaucamp & Robin 1983 ; Fiey 1969.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 237-268.

jour, pour y achever la fouille[4] et pour étudier de manière exhaustive la céramique et autres objets issus des campagnes 2007-2009, ce qui laisse planer quelques incertitudes sur la chronologie absolue de ce site. Il faut ajouter que l'ensemble archéologique al-Qoușour est constitué par près de 80 ruines, parfois très visibles sur le sol – il y a un « centre » de l'occupation, dont l'église de 1989 fait partie (proximité de deux ruines plus hautes que les autres) –, tout à fait reconnaissables sur les photographies aériennes, sur une surface de plus d'un km^2. Les archéologues italiens ont fouillé quelques-unes de ces ruines et les ont désignées comme des « fermes » ; la mission française a exploré un de ces bâtiments en 1989, et il n'y a pas de raison de modifier cette nomenclature[5] ; plusieurs autres ont été dégagés de 2007 à 2009, en attente de publication[6].

Vestiges chrétiens à Akkaz (Koweit)

Avant la reprise des fouilles sur l'île de Failaka, la mission française avait été chargée d'explorer un petit site menacé de destruction, Akkaz. À l'origine, il s'agissait d'un îlot proche de la côte au sud-est de la baie de Koweit-City, relié au continent dans le cadre de l'extension du port de Shuwaikh ; avant qu'elle ne devienne le lieu de stockage des containers

4. L'espace dégagé en 2009 intègre l'un des secteurs fouillés par la mission italienne, où un bâtiment partiellement fouillé pourrait être une résidence importante (Patitucci et Uggeri 1984, p. 272-277 : des décors en stuc y ont été recueillis ; les céramiques y sont datées par les auteurs du milieu du VIIe au IXe siècle apr. J.-C., p. 302-303, époques omeyyade et abbasside).
5. Kennet 1991. L'hypothèse d'un monastère des laures a été avancée, existant donc avant la réforme d'Abraham de Kashkar à la fin du VIe siècle (Salles 2011, p. 299, avec références). À propos de l'échantillon de céramique qu'il publie, D. Kennet note : « The overall impression, compared to other sites in the region with similar assemblages, is of an early Abbasid date with some possible traces of Sassanian material » (p. 102). Dans l'étude de Bernard & Salles 1991, la céramique du plus ancien niveau d'occupation de l'église *(Level I)* est datée de la fin de l'époque sassanide-tout début de l'islam, première moitié du VIIe siècle (p. 11). Dans mes premières notes sur la céramique de 2008, j'ai relevé plusieurs fragments d'époque sassanide (JFS). Bien que cela n'ait aucun rapport avec la culture matérielle, il est assuré que la plupart des tribus du golfe Persique ont adhéré à l'islam avant même la mort de Mahomet, et c'est la bataille de Khazima, au nord de Koweit, qui a ouvert à Khalid ibn al-Walid la route de la Perse en 633, selon la tradition (Anani & Witthingham 1986, chap. 5 et 6) : cela pose la question d'une possible coexistence entre christianisme et islam, et de la date de l'abandon de l'église principale *(infra)*.
6. Une mission slovaque a également commencé un programme de recherche sur ce site, Pieta *et al.* 2009.

maritimes, sept « tells » étaient visibles sur l'île, en grande partie détruits[7]. Quelques fouilles de sauvetage avaient été menées en 1978, puis en 1984-1985 par le département des antiquités koweitien (en partenariat avec des archéologues jordaniens en 1978), sous la direction de Jawad al-Najjar, qui en a publié un bref compte-rendu (en arabe) en 1980. La fouille française sur le dernier vestige encore en place (fig. 1) s'est déroulée en quatre campagnes de 1993 à 1997, et une publication détaillée en a été publiée en 2011.

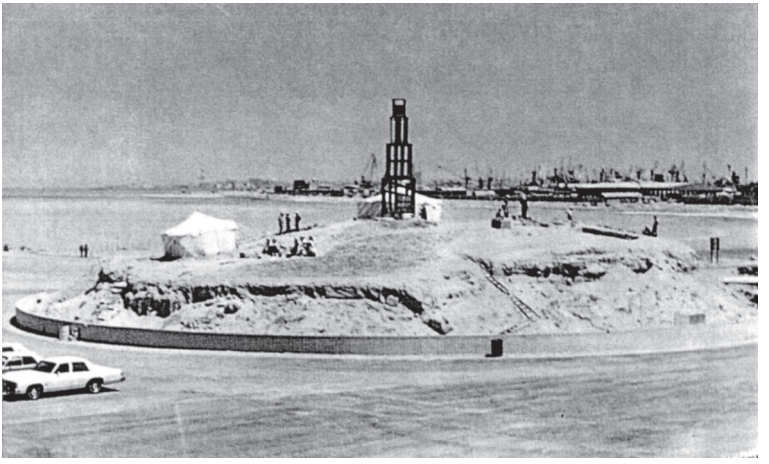


Fig. 1 — Vue générale du tell d'Akkaz, état 1978. GACHET 2011, fig. 4, p. 23. En 1993, le tell avait encore diminué de taille.

En dépit des travaux antérieurs et de la présence de nombreuses fosses récentes, J. Gachet a pu définir une stratigraphie assez précise, s'échelonnant depuis le Ier siècle av. J.-C. jusqu'au début de l'époque abbasside (petit trésor monétaire publié par al-Najjar). Le niveau 2, sous la dernière occupation du site, a livré les restes fragmentaires d'un modeste bâtiment (15 × 12 m préservés) qui a été interprété comme une église[8] (fig. 2). Outre certains éléments tout à fait comparables à l'église d'al-

7. GACHET 2011, p. 19-28, avec des photos antérieures à 1974, début des travaux de rattachement de l'île. Le seul tell préservé à l'issue de cette opération a également servi de site militaire lors de l'invasion de Koweit en 1990.

8. *Ibid*., chap. IV, p. 123-139. L'auteur compare les dimensions probables du bâtiment avec l'église d'Ain Sha'ia en Irak et avec celle de Sir Bani Yas (Abou Dhabi).

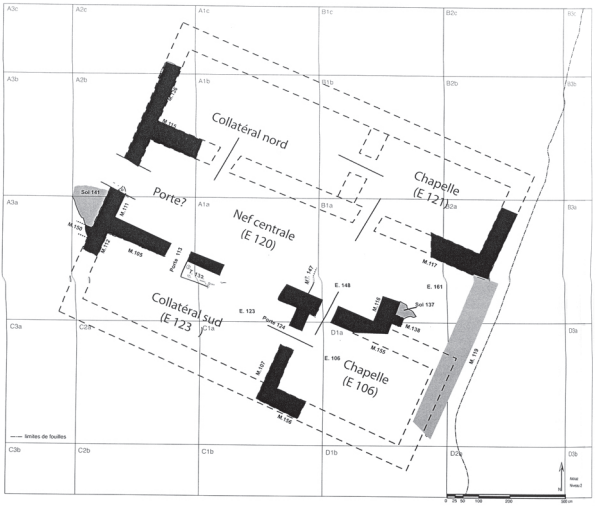


Fig. 2 — Akkaz, plan restitué de l'église, GACHET 2011, fig. 10, p. 136.

Qouṣour et à d'autres bâtiments de la région, la découverte d'un fragment de croix en stuc (fig. 3) et d'autres éléments de décor très mal préservés ont validé cette proposition ; l'auteur décrit « [un] plan rectangulaire à trois travées avec un chœur flanqué de chapelles latérales, [des] sols en plâtre, [la] présence d'une tombe dans le collatéral sud[9] », et les décors en stuc (p. 135). L'ouverture du bâtiment se ferait à l'ouest (traces d'un seuil en plâtre ?), et l'agencement du chœur demeure incertain ; le collatéral nord est entièrement restitué. Malgré la minceur des vestiges conservés, la proposition de restitution correspond tout à fait au plan de la plupart des églises découvertes dans le Golfe.

Les éléments de datation sont peu nombreux ; les quelques céramiques recueillies fournissent des dates depuis le Ve jusqu'au IXe siècle (présence

9. Cf. J. R. MAAT, « L'"Homme" d'Akkaz », dans GACHET 2011, p. 307-318 : il s'agit d'un squelette masculin, mort dans une fourchette de 34 à 50 ans. L'auteur (qui avait déjà étudié plusieurs squelettes de Failaka) constate un mode alimentaire constitué d'abondants éléments abrasifs caractéristique de la péninsule Arabique (pas de dattes). Il signale une « orientation céphalique occidentale de la tombe caractéristique des sépultures chrétiennes » et « une maladie hyperostosique [...] ». Dans la littérature médicale et paléopathologique, cette maladie est fréquemment associée aux régimes riches, à l'obésité et à un type de vie monastique (ou sédentaire).

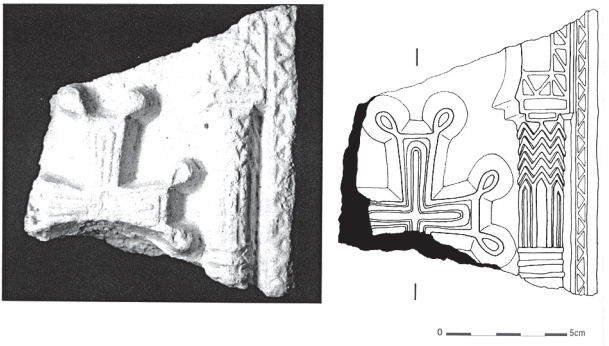


Fig. 3 — Akkaz, croix en stuc de l'église, GACHET 2011, fig. 9, p. 136.

de fosses), et les verres ramassés sur les sols en plâtre de l'église sont datés du Ve au début du VIIe siècle (p. 138-139). J. Gachet propose une existence du bâtiment (de quelle durée ?) entre le Ve-VIe siècle (avec une préférence pour le VIe) et le VIIIe-IXe siècle – mais il n'y a pas de réelle rupture avec le niveau 1 sommital, d'époque abbaside.

La période la mieux conservée du site et la plus riche en données archéologiques est la phase parthe-sassanide, Ier s. av. J.-C. jusque vers 300 apr. J.-C. (céramiques importées, marques sur jarres, dont quelques-unes en écriture sud-arabique[10], monnaies characéniennes et un tesson avec un monogramme originaire de la région de Mleiha-ed-Dur, région de Sharjah[11]) : selon toute probabilité, la région d'Akkaz et du site voisin d'Umm an-Namel servait d'escales pour la navigation côtière et les échanges sur la rive arabe du Golfe. Faut-il aussi rappeler que la diffusion du christianisme dans le golfe Arabo-persique a souvent été le fait de marchands maritimes[12] ?

10. Ch. ROBIN dans GACHET 2011.

11. O. CALLOT dans GACHET 2011.

12. BROCK 1999-2000, p. 95, à propos de Rabban Bar Sade (première moitié du VIIe siècle) : « [he] originated from the town of Dayrin, on the island "in the sea of Bet Qaṭraye" [actuel Tarut]. He had been a merchant who had travelled to "the region of the Indians *(Hendwaye)*", but when, on one voyage, his ship had been attacked by pirates, he made a vow, "If I escape, I will become a monk". As it turned out, he was the only man on the boat to escape death, so he went to the monastery of Rabban Shabur [...] ». Voir aussi SALLES 1994.

La plus ancienne église à al-Qoușour, île de Failaka (Koweit)

La fondation et le développement du site d'al-Qoușour peuvent difficilement être attribués à des marins commerçant dans le Golfe : en dépit de l'exiguïté de l'île de Failaka, le site est bien localisé en son centre, et ne paraît pas être lié à toute autre activité maritime que la pêche locale nécessaire à l'alimentation[13]. L'environnement contemporain est désertique, sans végétation, ouvert à des vents souvent violents et à de fortes amplitudes thermiques (hivers froids) ; l'eau n'est accessible que par puits, et le combustible (bois de chauffage) est rare sur l'ensemble de l'île. L'environnement a-t-il changé depuis l'époque d'Alexandre, lorsque l'île « était couverte d'arbres de toutes espèces »[14] ? C'est possible, et ce serait le résultat de l'exploitation humaine de l'espace : plusieurs sites archéologiques depuis le IIIe millénaire av. J.-C. jusqu'à l'époque portugaise sont connus le long des côtes nord et sud de l'île, et il est possible que ces populations côtières aient dévasté les ressources végétales de l'intérieur – si elles ont existé, ce que laisserait supposer les nombreuses « fermes » d'al-Qoușour mentionnées plus haut (fig. 4)[15]. Al-Qoușour demeure en tout cas l'unique site de l'intérieur de l'île, abandonné, semble-t-il, depuis le Xe-XIIe siècle (?).

Description

C'est dans cet environnement qu'a été construite une église (numérotée A2 [fig. 5]), la plus ancienne du site. Après la fouille (les deux murs longs étaient visibles en surface), le bâtiment se présente comme un podium surélevé d'environ 0,80 m par rapport aux sols extérieurs[16], de

13. Nombreuses attestations archéologiques : poids de filets, hameçons, restes de poissons.

14. Arrien (*An. Alex.*, VII, 20, 3-6) : « on y trouvait aussi un sanctuaire d'Artémis, et les gens qui habitaient autour du sanctuaire en assuraient eux-mêmes le fonctionnement. Elle servait de pâturage aux chèvres sauvages et aux biches qui étaient consacrées à Artémis » (trad. Y. Calvet), dans *FFF 1983*. Le sanctuaire mentionné est probablement celui de Tell Khazneh (*FFF 1984-85*), sur la côte sud-est de l'île ; ces informations proviennent de l'exploration du Golfe par Androsthénès de Thasos (fin du IVe s. av. J.-C.), et du rapport qu'il en rendit probablement à Alexandre ; il est plausible que l'explorateur ait fait halte sur l'île.

15. La « ferme » fouillée en 1989 (Kennet 1991) a livré un puits profond de 4 m, avec un escalier d'accès à la nappe (p. 101, fig. 3-10, section fig. 4).

16. Un sol en terre brune compacte recouvrait un autre sol parsemé de traces de plâtre et de fragments de pierre, qui a dû être le sol de construction du bâtiment.

Fig. 4 — Relevé simplifié du site d'al-Qoușour, PATITUCCI & UGGERI 1984, planche hors-texte. Les églises sont situées dans le centre le plus dense. Un relevé photographique par cerf-volant du site a été réalisé en 2009 (P. Guichard, CNRS).

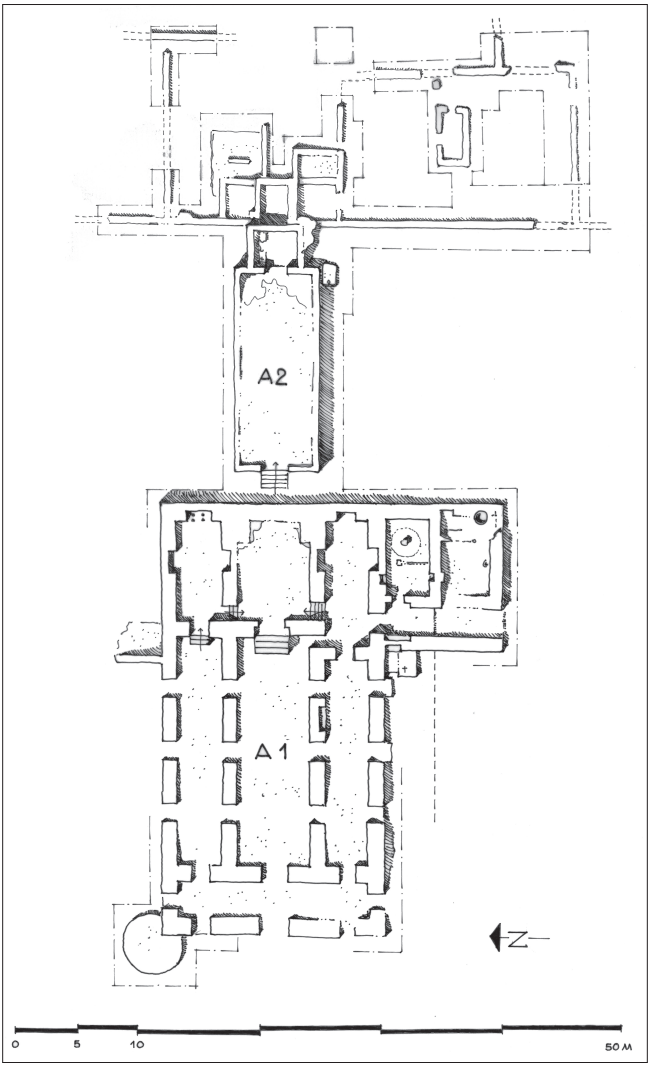


Fig. 5 — al-Qouṣour. Schéma montrant l'organisation topographique des églises A1 et A2 et du complexe ecclésiastique (fouilles 1989, 2007-2009). Schéma architectural simplifié (OC 2013).

forme rectangulaire, *ca* 17 × 7 m[17] (fig. 6). À l'ouest, un escalier de cinq marches permet d'accéder à l'intérieur (espace de 16 × 5,75 m), sur un sol constitué d'un « dallage » de pierres plates (*ramleh*, ou grès marin) de formes irrégulières, recouvert d'une épaisse couche de plâtre où des traces de main sont encore visibles, parfois d'une deuxième couche, en particulier dans les jonctions avec les élévations des murs. Ces élévations ne sont conservées, par endroits, que par une ou deux assises de pierres à peine dégrossies, servant sans doute de base à des murs en terre/pisé, ce que pourraient attester les remplissages autour du podium, en particulier sur le flanc sud[18]. L'escalier, fait de pierres, est lui aussi recouvert de plâtre.

À l'est, la fouille a dû dégager un gros amas de pierres, qui s'est révélé être une pièce quadrangulaire, dont tous les murs étaient élevés en pierres brutes (fig. 7). Le mur nord, le mieux préservé (haut. conservée : 1,15 m), et le mur sud (très effondré, éboulis laissé en place) donnent une profondeur de *ca* 3,75 m à la pièce, et le mur est (face extérieure effondrée) une largeur de *ca* 4,75 m : tous trois montrent des restes d'enduit de plâtre, préservé sur 0,50 m de hauteur sur le mur nord. Depuis l'espace décrit comme podium,

Fig. 6 — al-Qoușour. L'église A2, vue générale, vers l'est.

17. Les murs du podium, épais de *ca* 0,50 m, sont tous faits de plusieurs assises de pierres, certaines non dégrossies, d'autres sélectionnées pour leurs formes plates ; là où les murs sont le mieux préservés, on a reconnu sept assises.
18. L'effondrement des murs en pisé *(infra)* a pu être réutilisé dans la construction de l'église A1, de plus grande taille et dont tous les murs sont en pisé. Aucune trace de toiture n'a été retrouvée dans les ruines de l'église A2.

on accédait à cette pièce par une porte ouverte dans le mur ouest, large de 1,80 m, bien marquée par un sol plâtré, dont on retrouve aussi des traces sur les jambages (existence d'un vantail ?). Le sol de la pièce était très abîmé suite à l'effondrement des murs, mais quelques dalles irrégulières étaient encore en place, ainsi que des traces de sol plâtré. Une banquette/plate-forme haute de 0,20 m et large de 0,80 m courait tout le long du mur nord, plâtrée sur ses faces visibles (fig. 8).

La seule orientation est-ouest de ce bâtiment ne suffirait pas à en faire un édifice religieux, mais la présence de quelques fragments de stucs décorés sur le sol de la grande pièce, et le dessin imprimé d'une croix[19] sur la face supérieure de la plate-forme de la petite pièce (fig. 9) révèlent incontestablement une fonction religieuse, probablement une église à nef unique. Toutefois, il n'est pas assuré que ce bâtiment ait été achevé : il semble qu'il se soit effondré assez brutalement vers le sud[20], comme en témoignent les éboulis de pierre de la petite pièce (abside ?), et le remplissage de terre sur le flanc sud du podium. Il est plus que probable que c'est la destruction de ce premier édifice qui a conduit à la construction d'une autre église, plus

Fig. 7 — al-Qouṣour, église A2. Le chœur/abside tel que préservé, vue vers le sud. On remarquera au premier plan un mur N-S lié au bâtiment, *infra* campagne 2009.

19. Impression d'une croix en fer dans le plâtre encore frais ?

20. Défauts de construction ? (peu probables pour la petite pièce en pierre), ou secousse tellurique ?

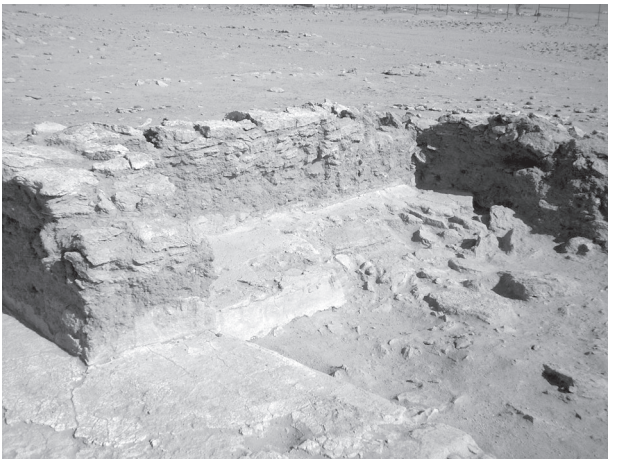


Fig. 8 — al-Qoușour, église A2. La banquette le long du mur nord du chœur/abside.

Fig. 9 — al-Qoușour, église A2.
Impression d'une croix dans la banquette du mur nord.

grande[21], à proximité immédiate : celle-ci (numérotée A1) est exactement dans le même axe, et son mur oriental est à peine 2 m du haut de l'escalier de A2, ce qui exclut que les deux bâtiments aient pu être contemporains (fig. 5). Mais l'église A2 n'a pas été complètement détruite : son podium a été préservé, même s'il était partiellement recouvert – on n'a pas cherché à réutiliser les pierres –, et on verra plus loin que les installations situées à l'est de l'église A2 (fouille 2009) sont restées en usage sur une longue période.

21. Pression démographique ?

Essai de datation

Il est difficile d'attribuer une date à ce bâtiment, antérieur à l'église A1. On a vu que l'étude de la céramique et autres objets de ce secteur n'avait pas pu être menée à bien. Il faut aussi souligner qu'aucune stratigraphie « archéologique » ne peut être assurée sur le site d'al-Qouṣour, la plupart des ruines apparaissant en surface dans un environnement assez sableux où le matériel de différentes périodes peut être facilement mêlé ; tout au plus peut-on dégager quelques « phases » de construction ou occupation, comme on l'a fait pour l'église A1 d'al-Qouṣour. Il faut alors se tourner vers les sources historiques ; nous avions proposé lors de la première publication de l'église A1 une relation avec la prédication du moine Abd Isho dans une île du Yamama (deuxième moitié du IVe siècle, au moment des persécutions de Shapur II)[22] : « Il y mena une vie solitaire et baptisa ses habitants. Ensuite, il y construisit un monastère. » Sans doute notre hypothèse était-elle hardie et improbable, et aucun nouveau document archéologique ne pourrait la confirmer ; on reviendra plus loin sur la notion d'une évolution dans la durée. Pourtant, à peu près à la même époque (*ca* 345), le récit plus tardif du voyageur Raban Bar Jonas fait état d'un couvent de « Saint-Thomas en Inde », où vivaient plus de deux cents moines, en relation avec le sud-mésopotamien ; ce célèbre lieu, près d'une île noire, est situé dans le Bet Qaṭraye selon le narrateur et la plupart des commentateurs contemporains, tous incapables de localiser l'île noire[23]. Comme bien d'autres documents, ces données témoignent pourtant d'une pénétration précoce du christianisme et du monachisme dans le Golfe, bien avant le VIIe siècle[24].

22. Bernard, Callot & Salles 1991, p. 172 (il ne pourrait pas s'agir du site d'Akkaz, *supra*, où l'église est construite au-dessus de ce qui semble avoir été une « tour du silence »). Sans remettre en question cette hypothèse mais en remarquant que la date est haute, Jullien & Jullien 2002 constatent : « D'abord simple maison, le bâtiment au gré des vicissitudes et des abandons aurait été réinvesti et étendu par la suite [...] » (p. 128). Dans un souci apologétique (hagiographique ?), le récit de l'histoire d'Abd Isho dans son île pourrait avoir rassemblé autour d'un seul individu des événements qui se sont déroulés sur plusieurs décennies (siècles ?) au-delà d'une vie humaine.

23. Jullien & Jullien 2002, p. 108 ; Salles 1994, p. 178.

24. Sans jamais discuter les sources sur l'histoire religieuse de la région – un simple rappel des interventions politico-militaires sassanides dans le Golfe –, Kennet 2007, p. 108, explique : « This apparent dichotomy is probably simply a reflection, partly of the historiographical problems of the sources of the period and partly of the ability of archaeological evidence to discern long-term trends that are not usually evident from documentary evidence. » L'argumentation paraît bien fragile et s'interdit de comprendre cette dichotomie, faisant fi des données historiques pour ne se fonder

L'architecture des églises peut-elle apporter quelques éléments de compréhension ? Les remarques suivantes peuvent s'appliquer aux trois églises de Koweit ; elles portent sur des églises du VIe siècle dans le domaine iranien (Haute Mésopotamie)[25]. « D'après les études de J. Dauvillier, la forme rectangulaire de l'abside remonterait à une tradition locale, mais serait aussi d'inspiration partho-sassanide, calquée sur l'architecture des anciens sanctuaires babyloniens et assyriens : ce détail est caractéristique des églises de rite syro-oriental en Mésopotamie. La forme semi-circulaire de l'abside est en revanche inspirée de l'art hellénistique [...] »[26] ; « Le bas-relief d'une croix, utilisé en remploi lors d'une restauration de l'abside, rappelle un modèle répandu dans la région [...] »[27] ; « [...] il existait des arcades contre les murs latéraux, dont il reste quelques vestiges, en particulier l'existence de piliers ». « La décoration originale est particulièrement riche : plusieurs motifs décoratifs reprennent, au VIe siècle, ceux du baptistère de Nisibe datés du IVe siècle ». On retrouvera ici quelques-unes des caractéristiques des églises de Koweit, qui les situent au VIe siècle ou avant ; il y aurait alors une conjonction entre des éléments proprement orientaux (héritage iranien) et d'autres venus des confins byzantins-sassanides (Haute Mésopotamie), qui ne pourrait s'expliquer que par les traditions des premiers chrétiens locaux installés dans le Golfe (des marchands-marins ?), et d'autres plus proches de l'Occident, fuyant les persécutions[28]. Toute île a toujours été, et est de nos jours encore, un havre pour différentes communautés.

que sur d'indiscutables (?) données archéologiques – alors que tout spécialiste de la céramique ne peut que rester très prudent et incertain sur la plupart de ses conclusions.

25. Jullien 2008, p. 8-9. Les remarques de l'a. et ses références évoquent des complexes ecclésiastiques datés de l'époque de la réforme monastique d'Abraham de Kashkar – fin du VIe siècle –, mais aussi des complexes plus anciens.

26. L'abside rectangulaire, beaucoup plus facile à construire, est très courante à l'époque protobyzantine au Moyen-Orient aux Ve et VIe siècles (OC).

27. « L'utilisation de grandes croix pour orner l'abside est attestée aussi bien chez les Syriens-orientaux que chez les Syriens-occidentaux, du côté byzantin » (*ibid.).* D'autres remarques portent sur les éléments décoratifs : « [des stucs] rappelant davantage un travail byzantin qu'une influence artistique perse. Certains styles comme les dessins de feuilles d'acanthe, par exemple, ont pu être rapprochés de types théodosiens » (*ibid.).*

28. Cf. l'analyse architecturale de Kharg, Stève 2003, p. 93, n. 261 : « La forte proportion d'anciens déportés de Syrie, parmi lesquels de nombreux chrétiens progressivement intégrés à l'Église locale syro-orientale, pourrait expliquer la construction de bâtiments influencés par l'architecture occidentale. »

L'église principale à al-Qouṣour

La description de l'église A1 a été détaillée dans le rapport de 1991 (fig. 5 et 10), et on n'abordera ici que les éléments nouveaux issus des fouilles de 2007-2009.

À l'angle nord-ouest du bâtiment, un sol plâtré assez dur avait été remarqué ; la fouille a dégagé une surface approximativement circulaire enserrant l'angle des murs nord et ouest, d'un diamètre de 3,60 m. Il s'agit d'un soubassement de trois assises de pierres plutôt plates (au moins sur la circonférence visible), dont la surface a été soigneusement plâtrée : aucune trace d'élévation n'a été trouvée (fig. 11). L'angle sud-ouest n'a rien révélé de tel. On pourrait penser à un contrefort destiné à consolider l'angle, comme à Kharg[29], mais la taille et la solidité de ce soubassement restent singulières.

Fig. 10 — al-Qouṣour, église A1. Plan 1989 (OC).

29. Stève 2003, fig. 8, p. 98 (essai de restitution de l'église) ; cependant, sur le plan 12 (hors-texte), le diamètre de ces contreforts ne semble pas dépasser 2 m.

Fig. 11 — al-Qoușour, église A1. Contrefort (NO) de l'église, inachevé (?).
Cf. les contreforts d'angle de l'église de Kharg, ici fig. 16.

Faut-il envisager que l'angle était à ce point endommagé qu'il nécessitait un contrefort plus large et plus haut alors que l'autre angle n'en n'aurait pas eu besoin, rompant ainsi la symétrie de la façade ? Il ne semble pas, d'autre part, que la « réparation » ait jamais été menée à terme : s'agirait-il d'un indice de l'abandon de l'église ?

Deux sondages profonds ont été menés à l'extérieur des murs sud et nord, pour mieux comprendre leur construction (0,80 et 1 m) : on y reconnaît différentes phases de construction des fondations, mais aucune trace de constructions extérieures en profondeur, à l'exception d'un fragment de mur et un sol tassé au nord, peut-être la plus ancienne phase de construction.

Des vérifications dans le narthex ont montré que l'accès central (P74, 2,40 m de largeur) était une marche bien plâtrée, « en conformité avec le symbolisme liturgique des églises syro-orientales, une montée progressive vers le sanctuaire »[30]. Le sol des collatéraux est légèrement en contrebas de celui de la nef, et les passages de la nef centrale aux collatéraux sont marqués par une marche descendante. Dans deux cas au moins, cette ouverture était fermée par une porte à vantaux[31], et on peut assumer que c'était le cas de toutes ces ouvertures : l'accès depuis les collatéraux à la

30. Stève 2003, p. 93 : il y avait deux marches à Kharg.

31. Crapaudines taillées dans le plâtre, cf. Bernard, Callot & Salles 1991, fig. 5, p. 150.

nef pouvait être fermé[32]. Isolé de la nef, le collatéral nord conduisait à un reliquaire[33], et le collatéral sud, si notre interprétation est acceptée[34], au baptistère[35] (fig. 12).

Des éléments importants ont été trouvés au sud-est de l'église, mais mêlés à d'autres vestiges de la phase de réoccupation de certaines parties de l'église après son abandon comme lieu de culte *(infra)* : l'interprétation n'est donc pas toujours sûre. Une baie assez large (P91, 2,07 m) est ouverte dans le mur sud du collatéral méridional, conduisant à un espace extérieur vide de construction : une première marche extérieure (à 0,20 m sous le sol plâtré du collatéral) était probablement suivie par une seconde, dont on a pu voir quelques restes de plâtre, mais ce qui aurait pu être l'empierrement de cette marche était dispersé dans le remplissage. Dans

32. Les collatéraux sont aussi appelés « galeries » à Kharg (plan 12), terme justifié par de larges baies ouvrant vers l'extérieur ; aucune ouverture n'a été trouvée dans le mur nord de l'église d'al Qoușour, et celles du mur sud avaient une fonction particulière. À Kharg également, la nef pouvait être isolée des galeries par des portes à vantaux (? plan 12, pas de mention dans le texte), mais les trois baies du mur nord sont considérées comme des accès à l'église, « les portes des églises [étant] presque toujours situées sur les côtés longs ; classiquement, deux entrées répartissaient les hommes et les femmes, une troisième communiquant avec le baptistère » (Stève 2003, p. 94). Les plans schématiques de Sir Bani Yas ne font pas figurer de communications entre les collatéraux et la nef (Elders 2003, p. 232-233).

33. Bernard, Callot & Salles 1991, fig. 18, p. 166. Voir Jullien 2008 : « L'évolution de la conjoncture politique en Iran, avec la reprise notamment de la persécution durant le VIe siècle [...] pourrait fort bien expliquer que les couvents aient cherché à conserver des reliques » (p. 153-154). La présence d'une table de préparation de l'huile sainte (Kharg, p. 101) est peut-être attestée à al-Qoușour, où quatre trous en rectangle dans la chapelle nord semblent pouvoir être la trace d'un « mobilier » (Bernard, Callot & Salles 1991, fig. 9, p. 154) – très solide si le lourd reliquaire devait être posé dessus. Le reliquaire n'a apparemment aucun rapport avec la tombe trouvée dans le collatéral sud, dans un évidemment du mur de séparation avec la nef ; l'analyse radiocarbonique des ossements a fourni une date AD 285 ± 160 (GrN 17340, 1665 ± 160 PB), soit une date basse vers le milieu du Ve siècle, mais il faut renoncer à en tirer des conclusions sur la date de construction de l'église, et envisager la « récupération » d'un ancien « saint homme ». La tombe d'Akkaz – collatéral sud également – pourrait être celle du fondateur de l'église (?), celle de Kharg – collatéral nord – semble être datée du IXe siècle d'après une inscription arabe, mais pourrait avoir contenu des reliques plus anciennes (la traduction semble suggérer une « réfection » de la tombe).

34. Sur la localisation des baptistères dans les églises syro-orientales, Stève 2003, p. 99 et n. 276 (une situation dans une chapelle sud n'est pas exceptionnelle, elle est même recommandée à la fin du VIIe siècle). À la lecture de la description du baptistère de Kharg, celui d'al-Qoușour paraît tout à fait rustique, sauf à envisager qu'une cuve en terre cuite « de surface » ait disparu, seul le conduit d'écoulement étant préservé.

35. Bernard, Callot & Salles 1991, fig. 11, p. 156.

Fig. 12 — al-Qoușour, église A1. Collatéral sud, depuis l'ouest (les fouilles de 1989 n'ont pas été ré-ouvertes). L'accès au supposé *beth ṣlotā* est la troisième ouverture vers le sud, avant la fin de la fouille.

la partie occidentale de la baie, des restes de ce qui semble avoir été une crapaudine suggèrent que cette ouverture pouvait être fermée ; on n'a pas retrouvé l'équivalent sur le flanc est. Cet escalier menait à un sol, très mal conservé, en contrebas de *ca* 0,50 m par rapport au collatéral sud ; des effondrements de pierre et des morceaux de plâtre avaient largement détruit ce sol. Dans le remplissage inférieur, les restes d'un four (sole de 0,50 m diam.) avaient laissé de nombreuses cendres pulvérulentes (pas de morceau de bois brûlé), et alentour s'étendaient différents amas de coquilles d'huître : on suppose qu'il s'agissait d'un « four à chaux » contemporain de la phase de construction de l'église destiné à fournir le plâtre nécessaire – du moins une partie, d'autres fours ont dû exister ; il est assuré que celui-ci avait été recouvert par le sol mentionné ci-dessus.

À l'est de cet espace, une pièce partiellement fouillée en 1989 a été dégagée : elle est fermée à l'est par un mur N-S, et elle communique avec le collatéral sud par une porte plus étroite que la précédente et un escalier de trois marches très détruit. Deux « podiums », parallèles, hauts de 0,40 m par rapport au sol de circulation devant, sont plaqués contre le mur est de la pièce (M31), longs de 2,5 m et sur une largeur totale de *ca* 3 m ; la surface de chacun est légèrement décalée. Une niche, plâtrée elle aussi, est dégagée dans le mur 31 au-dessus du « podium » nord, et une croix est imprimée (fig. 13) sur la surface du « podium » sud. Il n'y a pas de mur fermant la pièce

Fig. 13 — al-Qouṣour, église A1.
La croix imprimée dans l'un des podiums du supposé *beth ṣlotā*.

au sud, dans l'alignement du mur E-O des dépendances au sud *(infra)*, et la pièce n'est pas séparée de l'espace vide décrit plus haut ; il faut pourtant supposer une couverture protégeant les « podiums » et le sol plâtré devant eux ; il devait s'agir d'un auvent en matériau léger, reposant contre le mur sud du collatéral, sur le mur 31, et probablement sur des poteaux en bois à l'ouest. On a suggéré d'y voir un *beth ṣlotā,* c'est-à-dire un lieu de prière extérieur à l'église principale (pour les saisons chaudes ?), espace non fermé : un tel aménagement est présent à Kharg, où une niche était flanquée de pilastres (seule la base en est conservée), et « des éléments de décoration en stuc – bandeaux de palmettes, fragments d'une croix – ornaient certainement cette niche destinée probablement à abriter une image sainte »[36]. L'auteur souligne le caractère liturgique de cet espace propre aux syriens orientaux.

Immédiatement derrière cet espace (face est du mur 31), un couloir accessible depuis l'extérieur au sud (traces évanescentes d'une porte) conduisait aux dépendances et permettait d'accéder à la chapelle sud (fig. 14). On retrouve un plan tout à fait semblable à Kharg[37].

Un modèle unique pour les églises du Golfe ?

La ressemblance avec Kharg s'applique aussi à ce que nous appelons ici les dépendances, désignées comme une sacristie et trois autres pièces à Kharg, en alignement N-S perpendiculaire à la chapelle sud. À Qouṣour, les deux pièces n'ont conservé aucune trace d'une occupation contemporaine de celle de l'église : les sols de la partie orientale de l'église, chœur et abside, ont été griffés par des jeux de *wouari* gravés dans le plâtre, témoins d'un abandon de la fonction religieuse[38], et la pièce mitoyenne de la chapelle sud a été transformée en moulin à meule tournante, dont subsistent le

36. Stève 2003, p. 102.

37. Stève 2003, locus 8, p. 101-102.

38. Bernard, Callot & Salles 1991, fig. 14-15, p. 160-161.

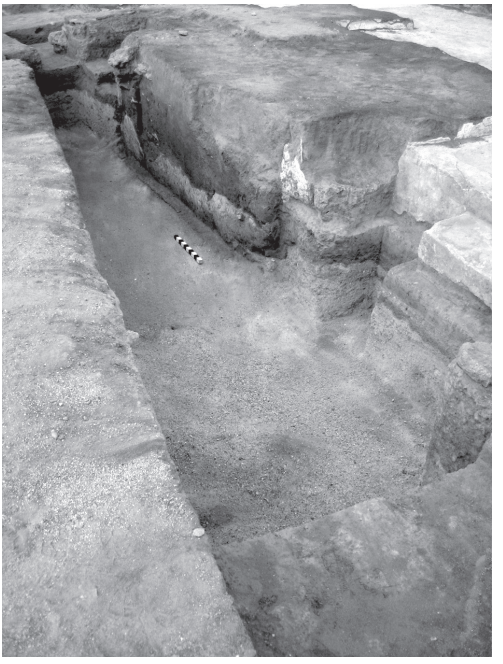


Fig. 14 — al-Qoușour, église A1. Un couloir, à plusieurs accès (sauf à l'ouest), conduit de l'extérieur jusqu'à la chapelle sud (baptistère ? des futurs baptisés ?), avec deux ouvertures vers les dépendances à l'est.

pilier central et les profondes traces de rotation sur les sols plâtrés[39]. La pièce mitoyenne au sud de celle *(supra)* qui pourrait avoir été une sacristie (cf. Kharg), n'a pas fourni de données très explicites ; on y a trouvé deux fours, dont le plus grand (diam. 0,90 m) a été utilisé dans la dernière phase d'occupation : d'épaisses lentilles de cendres étaient dispersées sur ce qui restait du sol plâtré (fig. 15). Le second, plus petit, semble avoir été plus ancien (phase de construction de l'église), puisque sa sole avait été en partie recouverte par le mur est de l'église, épais de 0,60 m[40]. Des pierres plates ont été trouvées le long du mur est, dans lequel une assez grande

39. *Ibid.*, p. 158-159, fig. 13 p. 158.

40. La face orientale de ce mur a été explorée sur toute sa longueur, aucune construction associée vers l'est n'a été mise au jour. Bien que fortement délabré – il y a une pente marquée depuis la chapelle sud jusqu'aux sols extérieurs –, l'angle sud-est de l'église a été repéré dans ses assises les plus profondes, et la trace d'un mur de fermeture de la pièce au sud a pu être identifiée. Ce mur, presque totalement arraché, s'arrêtait à l'ouest à l'entrée du couloir mentionné plus haut, couloir plus large au sud qu'au nord.

Fig. 15 — al-Qouṣour, église A1. La pièce RM, dans l'angle sud-est du bâtiment. On y voit les fours et quelques autres aménagements de datation mal définie.

niche était dégagée (1,04 × 0,75 × 0,30 m)[41] ; au bas de ce mur, au nord des pierres plates, une petite « estrade » (1,10 m × 0,40 × 0,10 haut.), bien plâtrée et partiellement encastrée dans le mur a été découverte. Ce qui ressemble à un foyer (deux petites plates-formes en terre et des cendres entre les deux) était accolé au mur nord. La porte d'accès à cette pièce (RM) ouvrait sur le couloir mentionné plus haut. Aucun matériel représentatif n'a été retrouvé. L'impression qui prévaut est que cette pièce était partie intégrante de l'église (organisation de l'espace, mêmes aménagements bien plâtrés), mais qu'elle a été réutilisée pour d'autres fonctions, mal définies.

Une analyse comparative de l'église A1 d'al-Qouṣour avec celle de Sir Bani Yas paraît peu fructueuse au-delà de la constatation d'un même plan à trois nefs, d'un chœur et abside, et d'annexes ou chapelles latérales[42]. Par contre, nombreux sont les éléments de comparaison avec l'église du monastère de Kharg, bien que le contexte en soit différent : un établissement des laures (?) à al-Qouṣour, une institution cénobitique à Kharg (fig. 16). Il est clair que le projet architectural est radicalement différent dès le début

41. Une niche a également été trouvée dans la face du nord du mur sud de la pièce au moulin.

42. Elders 2001 ; King 1998 ; King & Hellyer 1994 ; King *et al.* 1995

Fig. 16 — Kharg, plan de l'église (Stève 2003, plan 12, hors-texte).

de la construction, même si l'église reste sur un modèle commun. Il y a aussi des différences dans les matériaux de construction, peu évoqués dans l'étude finale de Kharg : il semble que la pierre y ait été utilisée plus fréquemment qu'à al-Qouṣour, mais la lecture des photographies montre aussi de nombreux murs en terre ou pisé, et un usage généralisé du plâtre[43]. Les bâtiments à Kharg semblent mieux préservés que ceux de l'île de Failaka, résultat d'un plus grand soin de la construction (?) ou d'une érosion moins violente (?)[44].

Les incertitudes de datation : quels arguments ?

En fait, on peut se demander si les deux églises ne sont pas issues d'un même concept architectural[45] (on évitera d'évoquer un même architecte), ce qui soulève quelques interrogations sur la datation de chacun des bâtiments et sur les relations entre les deux îles, à tout le moins entre les deux populations qui les ont occupées pendant quelques siècles. Et une question subsidiaire demeure, celle de la date de l'abandon de l'église d'al-Qouṣour : peut-on envisager que, forcés par quelque raison inconnue, les chrétiens installés à Failaka aient été obligés de quitter l'île pour aller se réfugier sur une île voisine ? Si l'hypothèse était retenue, tout autant que celle d'un monastère des laures à al-Qouṣour, le transfert n'aurait pu se faire qu'après la réforme pâkhomienne d'Abraham de Kashkar, vers la fin du VIe-début du VIIe siècle av. J.-C.[46]. Une autre hypothèse pourrait être avancée : pour des raisons inconnues (renouveau monastique de la même période, surtout au début du VIIe siècle ?), les chrétiens d'al-Qouṣour

43. S'agissant d'une longue table montée sur muret, le rapport note : « Le tout est bâti de ce plâtre corallien de l'île, très résistant » (Stève 2003, p. 112) : ce plâtre est-il seulement un revêtement, ou le terme peut-il s'appliquer à une roche spécifique ? Les objets en pierre sont nombreux à Kharg ; la pierre à al-Qouṣour est un grès marin relativement peu compact et fragile *(ramleh)*.

44. Mais la côte occidentale de Kharg, inhospitalière, peut être soumise à des vents violents, *ibid*., p. 85, n. 212. L'auteur suggère que l'établissement monastique aurait été installé volontairement dans ce secteur inhabité de l'île.

45. *Ibid*., p. 114 : « L'église d'al-Qusur paraît légèrement antérieure par son décor stuqué à celle de Kharg, mais son plan est pratiquement identique. À Kharg, le parti architectural représenté à al-Qusur paraît bien en être un développement : les galeries remplacent les collatéraux, mais avec une plus grande amplitude. »

46. Bien que la publication de Kharg propose une construction du monastère au VIe siècle (stucs, croix, céramique), probablement vers la fin du siècle, la possibilité qu'un « petit noyau de chrétiens ait trouvé sur la côte orientale de l'île à l'époque des déportations de Shapur Ier ou des persécutions de Shapur II [...] » est évoquée, *ibid*., p. 85 (données suggérées par l'étude des tombes de l'île de Kharg).

auraient volontairement choisi de s'intégrer dans le nouveau mouvement cénobitique, et rejoint le monastère de Kharg[47].

En fait, les contestataires d'une datation ancienne du complexe de Kharg[48] acceptent une antériorité « légère » (qu'est-ce que cela signifie réellement ?) du complexe d'al-Qouṣour sur le monastère de Kharg ; les arguments portent presque exclusivement sur la céramique et la stylistique des décors stuqués (fig. 17), données que la meilleure stratigraphie archéologique (y compris les dates radiocarboniques, aux fourchettes souvent larges) ne peut confirmer avec une totale certitude – aucun de ces deux auteurs ne se réfère à l'histoire du premier christianisme dans le golfe Persique. La confrontation des deux séries de données, textuelles et archéologiques, ne permet pas de résoudre une apparente/réelle dichotomie, qu'il est difficile d'expliquer dans l'état actuel des connaissances. Peut-être faudrait-il, si cela est possible avec tous les types de données disponibles, s'intéresser plus aux hommes qu'aux objets, de l'architecture aux fragments de stucs... ?

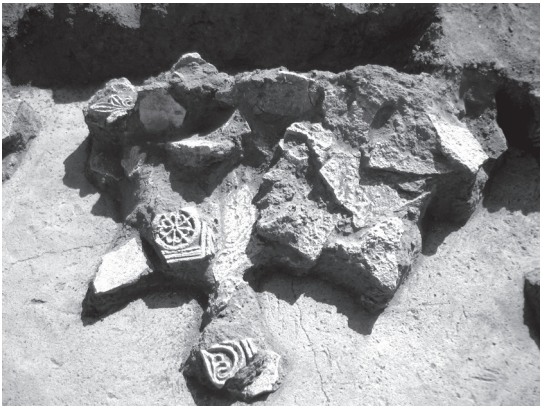


Fig. 17 — al-Qouṣour, église A1. Détails de décors en stuc, campagne 2008.

Le complexe ecclésiastique

La campagne de fouille 2009 n'a pas apporté d'informations nouvelles sur aucune des deux églises d'al-Qouṣour, objets de quelques sondages de vérifications. Elle a porté sur l'espace situé à l'est de l'église A2, et a

47. Aucun texte ne mentionne les fondateurs de chacun de ces monastères, qui ne semblent pas figurer dans les actes des synodes du VIIe siècle.

48. KENNET 2007 ; CARTER 2008.

découvert un ensemble de constructions encore difficiles à interpréter (fig. 18). Pourtant, elles ont apporté une certitude : une partie de cet espace est étroitement liée à la phase de construction de l'église A2. Les longs murs qui se développent approximativement N-S au nord du chevet de l'église A2 lui sont structurellement liés, et donc contemporains ; même relativement évanescents, les retours O-E ont bien été identifiés, et une limite orientale de cet espace reste à découvrir. Les quelques constructions derrière le chevet de l'église A2 sont liées entre elles et à ces murs, et sont donc contemporaines de l'ensemble ; d'autres structures dispersées dans l'espace restent moins faciles à appréhender. Le long mur situé au sud était ouvert par une grande baie voûtée, dont quelques blocs ont été retrouvés.

Dans l'attente d'une analyse plus précise de toutes ces données – qui justifieraient un nécessaire complément de fouille –, les hypothèses avancées à ce jour sont les suivantes. L'espace ainsi défini est « ecclésiastique », puisqu'adjoint à la construction de l'église A2, donc ancien[49], même si des occupations postérieures sont évidentes (céramique à étudier). Aucun espace semblable n'a été découvert alentour de l'église A1, postérieure, et on peut suggérer une pérennité de l'utilisation de ce secteur contemporaine de l'existence de l'église A1 – la distance est réduite. La notion d'espace « ecclésiastique » évoque ici non pas le service immédiat de(s) église(s) – les sacristies –, mais celui dévolu aux servants du culte, depuis le maître du lieu (abbé ? évêque ?)[50] jusqu'aux différents types d'auxiliaires. L'analyse s'arrête là à ce jour, mais la réunion des églises A2 et A1 avec l'ensemble « ecclésiastique » laisse supposer une institution d'importance et structurée.

Le christianisme ancien dans le Golfe

D'autres traces archéologiques du christianisme syro-oriental ont été découvertes dans la région du Golfe. La plus importante est celle de l'église de Jubayl, en Arabie Séoudite (province orientale), peu accessible aux archéologues occidentaux[51]. Le schéma fourni par l'auteur laisse voir

49. L'effondrement de l'arcade pourrait-il être contemporain de celui de l'église A2, secousse tellurique évoquée plus haut ?

50. On a évoqué plus haut l'existence d'une « résidence » de plus grande qualité, partiellement fouillée par la mission italienne, qui mérite une exploration plus approfondie.

51. Langfeldt 1994, p. 32-34 sur les difficultés au site, et les photos « volées ». Un collègue saoudien (dont j'ai suivi la thèse, 1991, JFS) ne mentionne pas ce site, mais a confirmé plus tard, lors d'une visite à Riyadh, que le site était fouillé (?) par le département local des antiquités, sans apporter de plus amples informations. À ma connaissance,

Fig. 18 — al-Qoușour. Le complexe ecclésiastique, campagne 2009 (montage plan + photographie, Emmanuel Laroze).

un bâtiment à trois nefs – non visibles apparemment, l'auteur évoquant une très vaste cour[52] –, avec trois constructions à l'est, un chœur avec abside (et une trace de bêma ?) et deux chapelles accolées, l'ensemble du chevet étant de forme rectangulaire. L'architecture en est soignée, murs en pierres soigneusement recouverts de plâtre, nombreuses niches, colonnes engagées surmontées d'une corniche décorée ; un quart de colonne engagée à pendentifs pourrait laisser supposer l'existence d'une voûte ? Au moins deux croix sont visibles, imprimées dans les murs. Il est difficile d'analyser les détails de ce bâtiment, rapidement relevés, et peu d'éléments de datation peuvent être proposés, seul le style de croix pouvant fournir quelque indication : les deux photographies disponibles[53] montrent des croix du type 2 de Kharg, croix dites « écotées », dont le socle, approximativement triangulaire, pourrait évoquer la colline du calvaire[54]. Les motifs décoratifs des corniches sont également comparables à ceux de Kharg, types 4 à 9, pl. 12, p. 127, et sont datés du VIe/début du VIIe siècle, sur la base de nombreux parallèles sassanides d'Iran[55]. Trois autres croix ont été trouvées lors de reconnaissances, en 1980, sur le site de Jabal Berri, au sud de Jubayl, dont l'occupation fut préislamique et islamique[56] : l'une est en bronze et montre des affinités évidentes avec les croix imprimées d'al-Qoușour *(supra)*, l'autre est en nacre ; le contexte archéologique est sassanide[57]. Il y avait donc un consensus tacite des archéologues en charge

aucun rapport de fouille n'a été publié, et le site ne serait plus visible du tout – sans avoir été cependant détruit, malgré quelques réactions « populaires ».

52. Faudrait-il supposer – hypothèse délicate – que cette partie de l'église n'ait jamais été terminée ?

53. LANGFELDT 1994, fig. 5 p. 36 et fig. 6, p. 37.

54. STÈVE 2003, p. 116. De telles impressions (comme dans les autres sites mentionnés plus haut) ont pu être faites avec des croix en bronze, très courantes à ces époques ; on trouve des croix de ce type fixées des murs ou sur des colonnes, par exemple à Salamine de Chypre ou à Sainte-Sophie d'Istanbul (OC).

55. Cl. HARDY-GUILBERT, « Les fragments de stucs décoratifs », dans STÈVE 2003, p. 121-130 : « Le tour d'horizon effectué sur des œuvres d'art sassanides dans différents lieux de provenance pour établir des parallèles avec la décoration en stuc de Kharg permet de conclure à une intégration de celle-ci à la production artistique sassanide de la fin du VIe siècle, voire du début du VIIe », puis ayant exposé les filiations avec les autres monuments, l'a. conclut à : « [...] l'existence d'un unique registre décoratif. Il est puisé dans le répertoire sassanide et semble spécifique aux monuments chrétiens des VIe-VIIe siècles » (p. 130).

56. POTTS 1994.

57. *Ibid.*, p. 64

des églises de Kharg, d'al-Qoușour et de Akkaz, de Jubayl et ses environs[58], à la suite d'études comparatives approfondies avec d'autres sites extérieurs au golfe Persique, pour dater ces ensembles du VIe siècle/début du VIIe ; des datations antérieures (al-Qoușour, Akkaz ?) demeurent très hypothétiques faute d'arguments archéologiques probants, et à l'exception de Kharg, la durée d'occupation chrétienne de ces établissements demeure sujette à débat. Une présence affirmée du christianisme syro-oriental au VIe siècle, issue de traditions plus anciennes[59], paraît conforme aux données livrées par de nombreux documents anciens et études récentes. Sauf erreur de notre part, toujours possible, aucun site chrétien n'a été trouvé dans la région depuis la découverte de Akkaz.

Ce consensus a été récemment mis en cause[60], sur la base d'une thèse apportant de nouveaux éléments sur les dates des céramiques et décors stuqués du sud-mésopotamien et iranien – thèse de St John Simpson, publication annoncée sous presse, mais toujours indisponible semble-t-il[61]. Les apparentes contradictions entre les données historiques et les résultats archéologiques créent un problème qui n'a pas été résolu, et qui doit l'être[62]. On évoquera ci-dessous une hypothèse, fondée sur une remarque évoquée plus haut, qui conduit à s'intéresser aux hommes plutôt qu'aux objets : elle constitue une proposition qui reste à approfondir, par les historiens de la péninsule Arabique plus que par les historiens du christianisme syro-oriental.

Histoire et archéologie : une impossible cohérence ?

Le Bet Qaṭraye est une entité chrétienne (nestorienne) attestée seulement sous ce vocable à partir du VIIe siècle. Les synodes du Ve siècle mentionnent « les évêques des diocèses éloignés de Perse, les Îles » (410) ou

58. Le cas de Sir Bani Yas est plus complexe dans l'attente d'une publication exhaustive.

59. Tardieu 1994 ; Jullien 2008.

60. Kennet 2007 ; Carter 2008. L'ouvrage de référence, Kennet 2004, sur la céramique de Kush, ne remet pas en cause les datations avancées par nos équipes. À l'exception d'une céramique à glaçure bleue universellement répandue, les assemblages céramiques du nord du Golfe et ceux de sa partie méridionale sont très différents : de nombreuses catégories présentes à Kush sont complètement absentes à al-Qoușour, tous siècles confondus, et des catégories trouvées à al-Qoușour sont totalement absentes à Kush. L'assimilation des deux ensembles pour dater les monuments des deux régions est donc une erreur méthodologique, que de nouvelles publications devraient rectifier.

61. Recherche internet 2013.

62. Voir la remarquable synthèse de Mouton 2009.

« les Îles » (420) ; les différents évêchés ne sont pas tous identifiés, et aucun ne peut être localisé dans le nord-ouest du Golfe (Akkaz, al-Qouṣour) ; dans ces documents, la référence à la région occidentale est toujours al-Bahrayn[63], mais il est probable, malgré l'absence de mention explicite, que ces communautés dépendaient déjà de la Perse (Rev Ardeshir ?). La hiérarchie ecclésiastique est donc patronnée par la Perse dès le Ve siècle, même si un christianisme plus ancien paraît avoir existé dans al-Bahrayn ; c'est aussi cette « sphère perse » qu'expriment un certain nombre de données matérielles, tels les stucs.

Al-Bahrayn était peuplée de tribus arabes, une autre « sphère arabe », officiellement sous domination perse depuis l'expédition sanglante de Shapur II, où le pouvoir sur les tribus était « contrôlé » par les Lakhmides du royaume vassal d'al-Ḥira ; mais l'allégeance des Lakhmides au souverain perse a souvent été variable, et les tribus n'ont cessé de défendre leur indépendance vis-à-vis de leur suzerain immédiat lakhmide, ou plus lointain perse (cf. la tentative de révolte « unifiée » d'al-Harith au VIe siècle). Contrairement à leurs voisins et ennemis ghassanides, les rois lakhmides n'étaient pas chrétiens, sauf le dernier al-Nuʿman III, exécuté par Chosroès. Mais le christianisme a pénétré les grandes tribus arabes, Abd al-Qays – plutôt regroupés dans les oasis et commerçants actifs –, les Tamim, les Taghlub, et plusieurs autres groupes ; au moment de la prédication de Mahomet à La Mecque, le gouverneur d'al-Bahrayn al-Mundi b. Sawa était chrétien, comme l'était aussi l'un des chefs des Abd al-Qays, al-Jaroud, et des chrétiens sont connus chez les Tamim, Bakr b. Waʾil, etc.[64]. Selon la tradition, le Prophète aurait envoyé des lettres aux tribus du Bahrayn dès 628, leur demandant de se convertir à l'islam, et une délégation du Bahrayn se serait rendue à Médine en 629-630 pour rencontrer Mahomet : de nombreuses conversions auraient eu lieu, dont celle du chrétien al-Jaroud ; la tribu des Abd al-Qays aurait versé une dîme de 80 000 dirhams à Médine. Au-delà de l'historicité supposée de ces traditions, il apparaît que de nombreuses tribus d'Arabie orientale ont embrassé l'islam avant même la mort du Prophète, sans réaction des Perses déjà très affaiblis ; puis vint, après la disparition de Mahomet, une brutale et brève apostasie de plusieurs de ces tribus, peu soucieuses de se « soumettre » aux Quraysh et autres tribus de l'Ouest ; puis vint une violente répression de ces apostasies

63. Beaucamp & Robin 1983, p. 180-181. Les auteurs considèrent que l'évêché de Mashmahig (actuel Bahrayn) est le plus ancien de la région.

64. *Ibid*., p. 178-179 ; Anani & Witthingham 1986. J'emprunte aussi quelques éléments à la thèse d'Abdullah A.F. al-Dosary, voir plus haut note 51. Plus de détails chez Potts 1990, p. 250-263.

sous les califats d'Abu Bakr et Omar, dont l'un des artisans fut Khalid ibn al-Walid, avec l'appui d'une partie des Tamim et de la tribu al-Hanifa. Vers 634-635, l'apostasie avait été vaincue et toute l'Arabie orientale était passée sous l'autorité islamique de Omar. Y compris les chrétiens, obligés de payer un impôt spécial, encore imprécis dans les tout premiers temps de l'islam ? Il n'est fait, dans les annales, aucune mention de massacre ou de persécution d'aucune sorte en Arabie orientale, et il est bien établi que, dans de nombreuses régions de l'Empire musulman, christianisme et islam ont cohabité pacifiquement. Mais dans le cadre assez rigide de l'organisation tribale du Yamama/al-Bahrayn, dont l'actuel Koweit faisait partie, le principe *cujus regio, ejus religio* n'aurait-il pas prévalu, forçant les chrétiens de la « sphère arabe » à abandonner leurs lieux sacrés (réoccupés par d'autres, sans pour autant les transformer en mosquées, phénomène plus tardif), et à se réfugier dans la « sphère perse » voisine, où l'on peut voir un renouveau du christianisme se développer du VIIe au IXe siècle ?

Addendum

Après la remise du manuscrit de cette contribution, nous avons pris connaissance (il faut en remercier Françoise Briquel Chatonnet) d'un article de Robert Carter récemment publié[65] : l'auteur reprend et martèle ses arguments de 2008[66], rejetant l'existence de tous les monastères et églises du golfe Arabo-persique après l'installation de l'islam dans la région – sans jamais mentionner la phase d'apostasie des tribus d'al-Bahrayn et la reprise en main armée de ces tribus par La Mecque. Une fois de plus, les contradictions entre les textes chrétiens qui commencent à décrire la situation régionale dès le Ve siècle et les données archéologiques sont évoquées, sans qu'aucune tentative d'explication sérieuse soit avancée (p. 312-316), le sous-entendu étant que ces textes restent « douteux » et inexploitables. Dont acte. Quant aux arguments archéologiques décisifs (Simpson, S. J.), ils restent « *forthcoming* ».

Il n'est pas question de reprendre ici tous les arguments de R. Carter, en l'absence des publications annoncées, même si nous sommes d'accord avec les études céramologiques de Kennet 2004, et même si la contribution ci-dessus souligne que, à quelques exceptions près, les ensembles céramiques – ensembles, non pas comparaisons tesson à tesson – des secteurs nord et sud du Golfe sont très différents. En ce qui concerne al-Qousour seulement, il semble qu'une lecture sans doute trop rapide de nos rapports

65. Carter 2013.

66. Dans la suite de l'article de D. Kennet 2007.

depuis 1991 par R. Carter lui ait fait négliger une donnée archéologique de première importance : comme cela a été encore démontré dans cette contribution, l'église d'al-Qouṣour été, à un moment donné difficile à préciser, « désacralisée » et est devenue un lieu « domestique ». Bien sûr la céramique d'al-Qouṣour témoigne de nombreuses productions céramiques des VIIIe et IXe siècles, peut-être même plus tardives[67], et ceci est reconnu depuis la publication italienne (1984) et dans tous nos rapports. Mais ces productions sont-elles le fait des chrétiens d'al-Qouṣour avant l'abandon de l'église et de son environnement chrétien, ou de populations – peut-être les mêmes après le départ des chrétiens ? – qui ont continué à habiter sur le même site après l'abandon de l'église ? Il ne fait pas de doute que R. Carter saura fournir une réponse argumentée à cette question.

67. CARTER 2013, p. 321-322.

Bibliographie

Anani & Witthingham 1986 : Ahmad Anani & Ken Witthingham, *The Early History of the Gulf Arabs*, London-New York, Longman.

Beaucamp & Robin 1983 : Joëlle Beaucamp & Christian Robin, « L'évêché nestorien de Mashmahig dans l'archipel d'al-Bahrayn (v^e^-ixe siècle) », dans D. T. Potts (éd.), *Dilmun : New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, Berlin (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2), p. 171-196.

Bernard, Callot & Salles 1991 : Vincent Bernard, Olivier Callot & Jean-François Salles, « L'église d'al-Qousour, Failaka, État de Koweit », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 2, p. 145-181.

Bernard & Salles 1991 : Vincent Bernard & Jean-François Salles, « Discovery of a Christian Church at al-Qusur, Failaka (Kuwait) », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21, p. 7-21.

Bin Seray 1996 : Hamad M. Bin Seray, « Christianity in East Arabia », *Aram* 8, p. 315-332.

Brock 1999-2000 : Sebastian Brock, « Syrian Writers from Beth Qatraye », *Aram* 11-12, p. 85-96.

Carter 2008 : Robert A. Carter, « Christianity in the Gulf during the First Centuries of Islam », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19, 1, p. 71-108.

Carter 2013 : Robert A. Carter, « Christianity in the Gulf after the Coming of Islam : Redating the Churches and Monasteries of Bet Qatraye », in Ch. Robin & J. Schiettecatte (éds), *Les préludes de l'islam : ruptures et continuités dans les civilisations du Proche-Orient, de l'Afrique orientale, de l'Arabie et de l'Inde à la veille de l'islam*, Paris, de Boccard (Orient & Méditerranée 12), p. 311-330.

Elders 2001 : Joseph Elders, « The Lost Churches of the Arabian Gulf : Recent Discoveries on the Islands of Sir Bani Yas and Marawah, Abu Dhabi Emirate, United Arab Emirates », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 31, p. 47-57.

Elders 2003 : Joseph Elders, « The Nestorians in the Gulf : Just Passing Through ? Recent Discoveries on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi Emirate, U.A.E », dans D. T. Potts, H. Al Haboodah & P. Heyer (éds), *Archaeology of the United Arab Emirates : Proceedings of the First International Conference on the Archaeology of the U.A.E*, London, p. 230-236.

FFF 1983 : Failaka. Fouilles françaises 1983, J.-F. Salles (dir.), Lyon, 1984 (Travaux de la Maison de l'Orient 9) [bilingue français-anglais].

FFF 1984-85 : Failaka. Fouilles Françaises 1984-1985, Y. Calvet & J.-F. Salles (dir.), Lyon, 1986 (Travaux de la Maison de l'Orient 12) [bilingue français-anglais].

Fiey 1969 : Jean-Maurice Fiey, « Diocèses syriens orientaux du golfe Persique », dans *Mémorial Mgr Gabriel Khoury-Sarkis*, Louvain, p. 177-219.

Gachet 2011 : Jacqueline Gachet-Bizollon (éd.), *Le Tell d'Akkaz au Koweit/Tell Akkaz in Kuwait*, Lyon (Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 57) [bilingue français-anglais].

Ghirshman 1959 : Roman Ghirshman, « Île de Kharg dans le golfe Persique », *Arts asiatiques* 6, p. 107-120.

Ghirshman 1960 : Roman Ghirshman, *Île de Kharg*, Téhéran, Iranian Oil Operating Companies.

Jullien 2008 : Florence Jullien, *Le monachisme en Perse : la réforme d'Abraham le Grand, père des moines d'Orient* (CSCO. Subsidia 121), Leuven.

Jullien & Jullien 2002 : Christelle Jullien & Florence Jullien, *Apôtres des confins : processus missionnaires chrétiens dans l'Empire iranien*, Bures-sur-Yvette (Res Orientales 15).

KENNET 1991 : Derek KENNET, « Excavations at the Site of al-Qusur, Failaka, Kuwait », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 21, p. 97-111.

KENNET 2004 : Derek KENNET (with a contribution by Regina KRAHL), *Sasanian and Islamic Pottery from Ras al-Khaimah : Classification, Chronology and Analysis of Trade in the Western Indian Ocean*, Oxford (Society for Arabian Studies Mononographs 1 ; BAR International Series 1248).

KENNET 2007 : Derek KENNET, « The Decline of Eastern Arabia in the Sasanian Period », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 18, p. 86-122.

KING 1998 : Geoffrey D. R. KING, *The Abu Dhabi Islands Archaeological Survey. Season 1*, London.

KING & HELLYER 1994 : Geoffrey D. R. KING & Peter HELLYER, « A Pre-Islamic Site on Sir Bani Yas », *Tribulus, Bulletin of the Emirates Natural History Group* 4, 2, Abu Dhabi, p. 5-7.

KING *et al.* 1995 : Geoffrey D. R. KING, David DUNLOP, Joseph ELDERS, Salvatore GARFI, Angus STEPHENSON & Cristina TONGHINI, « A Report on the Abu Dhabi Islands Archaeological Survey (1993-4) », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 25, p. 63-74.

LANGFELDT 1994 : John A. LANGFELDT, « Recently Discovered Early Christianity Monuments in North-Eastern Arabia », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5, p. 32-60.

MOUTON 2009 : Michel MOUTON, « The Settlements Patterns of North-Eastern and South-Eastern Arabia in Late Antiquity », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 20, p. 185-207.

PATITUCCI & UGGERI 1984 : Stella PATITUCCI & Giovanni UGGERI, *Failakah : insediamenti medievali islamici : ricerche e scavi nel Kuwait*, Roma, L'Erma di Bretschneider.

PIETA *et al.* 2009 : Karol PIETA, Shehab A. H. SHEHAB, Ján TIRPÁK, Mário BIELICH & Martin BARTÍK, « Archaeological and Geophysical Survey in Deserted Early Islamic Village Al-Qusur (Failaka, Kuwait) », *ArchéoSciences* 33 (suppl.), p. 155-157.

POTTS 1990 : Daniel T. POTTS, *The Arabian Gulf in Antiquity. 2, From Alexander the Great to the Coming of Islam*, Oxford, Clarendon Press.

POTTS 1994 : Daniel T. POTTS, « Nestorian Crosses from Jebel Barri », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 5, p. 61-65.

SALLES 1994 : Jean-François SALLES, « *Fines Indiae - Ardh el Hind* : recherches sur le devenir de la mer Érythrée », dans E. Dabrowa (éd.), *The Roman and Byzantine Army in the East* (Colloque, Jagiellonian University, Krakow, September 1992), Krakow, p. 165-187.

SALLES 2011 : Jean-François SALLES, « Chronologies du monachisme dans le Golfe arabo-persique », dans *Monachismes d'Orient : images, échanges, influences : hommage à Antoine Guillaumont*, Turnhout, Brepols, p. 291-312.

STÈVE 2003 : Marie-Joseph STÈVE *et al.*, *L'île de Khārg : une page de l'histoire du golfe Persique et du monachisme oriental*, Neuchâtel (Civilisations du Proche-Orient. Série 1, Archéologie et Environnement).

TARDIEU 1994 : Michel TARDIEU, « L'Arabie du Nord-Est d'après les documents manichéens », *Studia Iranica* 25, p. 59-75.

Églises et monastères du Ṭur ʿAbdin : les débuts d'une architecture « syriaque »

Elif Keser-Kayaalp
Mardin Artuklu Üniversitesi, Turquie

Depuis l'Antiquité tardive, le Ṭur ʿAbdin, situé à l'est de Mardin, dans le sud-est de la Turquie actuelle (fig. 1), a formé le cœur de la région où étaient installés les chrétiens de langue syriaque et est donc souvent considéré comme le pays syriaque par excellence. Le Ṭur ʿAbdin n'est qu'une petite partie du vaste domaine d'expansion du monde syriaque, mais il a acquis au cours des siècles un statut spécial. Au Ṭur ʿAbdin, la liturgie est encore pratiquée dans une langue parente de celle que parlait le Christ. On trouve aussi dans la région certains des monastères et églises les plus anciens, non seulement de la tradition syriaque, mais du monde chrétien dans son ensemble. C'est donc un haut-lieu spirituel, et pas uniquement pour la tradition syriaque mais pour l'ensemble du monde chrétien[1].

Les caractéristiques des monuments qui marquent le paysage du Ṭur ʿAbdin, désormais lieu saint fréquenté par des pèlerins modernes, sont copiées dans les églises modernes érigées par les communautés de la diaspora. L'architecture de la région a été considérée, avec le temps, comme liée à la communauté syriaque. Mais peut-on dire pour autant que les églises et les monastères sont spécifiquement syriaques ? On doit se poser la question : qu'est-ce qui fait qu'un style architectural est propre à un certain groupe de gens ? Est-ce parce qu'ils en patronnent les travaux ou parce qu'ils en assurent la construction ou parce que les bâtiments sont liés à leur culture ou encore se trouvent dans les régions qu'ils habitent ? Est-ce une combinaison de ces facteurs ? Je voudrais essayer dans cette contribution de répondre à ces questions et essayer d'identifier le moment

1. Brock 1999, p. 23.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 269-288.

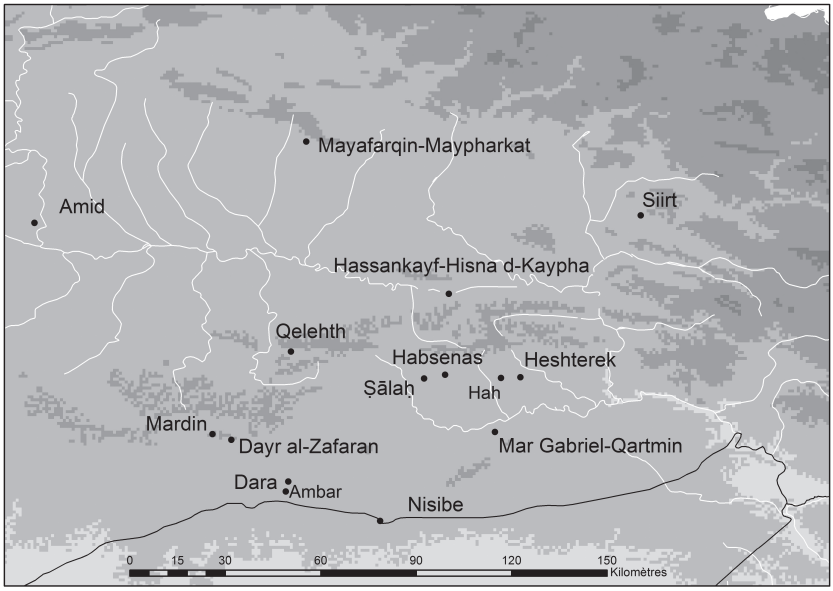


Fig. 1 — Carte du Ṭur ʿAbdin.

pour lequel nous pouvons parler, pour le Ṭur ʿAbdin, d'une architecture propre à la communauté syriaque[2].

On s'est déjà interrogé dans le passé, d'une manière très proche mais pas identique, sur les églises du Ṭur ʿAbdin. Dans son article intitulé « Architecture of Syriac Churches », Marlia Mundell Mango a discuté des « églises monophysites (syro-occidentales) » et des « églises nestoriennes (syro-orientales) » en les considérant dans le contexte plus large du développement de l'architecture byzantine. Elle a étudié les églises urbaines, les églises villageoises et les églises monastiques de Syrie et de Mésopotamie dans l'Antiquité tardive – jusqu'à la conquête arabe – et concluait qu'il n'était pas possible d'identifier l'appartenance communautaire à partir des églises[3]. Elle suggérait qu'il serait pertinent de prendre en considération la période qui a suivi la conquête arabe, lorsque le Ṭur ʿAbdin et plus largement le nord de la Mésopotamie n'étaient plus

2. L'art et l'architecture des monuments syro-orthodoxes de Mossoul autour du XIIe siècle ont été étudiés du point de vue de l'identité et la conclusion a été qu'il n'est pas possible de les identifier comme spécifiquement syro-orthodoxes. Voir SNELDERS 2010.

3. MUNDELL MANGO 1981.

sous influence byzantine. Répondant à cette suggestion de M. Mundell Mango, cet article est principalement consacré aux églises et monastères construits ou reconstruits après la conquête arabe. Il est fondé sur l'idée qu'à cette période, il y a eu un choix conscient de formes architecturales dans le Ṭur ʿAbdin qui permet de parler d'une architecture spécifique à la communauté syriaque.

Nous connaissons le nom d'environ quatre-vingts villages comportant des églises[4] et soixante-dix monastères dans le Ṭur ʿAbdin[5] mais il y en avait sans doute davantage, qui se répartissent sur une large période. Les premières églises et monastères ont été bâtis quand la région faisait partie de la zone frontière entre l'Empire romano-byzantin et celui des Perses. Bien qu'il y ait des références textuelles à la fondation de monastères au IVe siècle, les bâtiments ne peuvent être datés avec sûreté que de la fin du Ve ou du début du VIe siècle.

Un des traits les plus caractéristiques d'un type d'architecture que l'on trouve au Ṭur ʿAbdin, à partir du VIe siècle, est le plan du type à nef transversale. C'est un type de plan rare dans le reste du monde chrétien. Les églises à nef transversale sont plus larges que longues, avec un sanctuaire tripartite du côté oriental. Dans la plupart des exemples de ce type, on trouve des piliers engagés dans les murs nord, sud et ouest. Gertrude Bell qui a mené la première étude détaillée des églises du Ṭur ʿAbdin a appelé les églises à nef transversale *(transverse-hall churches)* « églises monastiques » parce que ce plan était majoritaire dans les églises monastiques du Ṭur ʿAbdin[6]. Bien qu'il y ait des exceptions à cette règle, cette classification fonctionne dans l'ensemble. Il est tentant de lier le choix de ce modèle dans les monastères à la différence de liturgie en contexte monastique mais nous n'en savons pas assez sur la liturgie ancienne pour l'affirmer de façon sûre. La pratique dans les monastères aujourd'hui montre cependant que la liturgie fait bon usage du plan transversal. Il y a deux chœurs dans le naos qui flanquent l'abside et, à un moment dans la liturgie, les hommes se mettent sur une seule ligne faisant face à l'est. On doit néanmoins noter que dans les églises monastiques ailleurs, qui ne sont pas développées en largeur, les moines se tiennent dans un ordonnancement différent.

Il y a eu plusieurs suggestions pour expliquer l'origine de ce type à nef transversale. Même si aucune n'est vraiment convaincante[7], il semble pertinent de dresser un parallèle entre les églises monastiques de la

4. Keser-Kayaalp 2009.

5. Palmer 2010.

6. Bell & Mango 1982, p. ix. Pour d'autres études, voir Leroy 1967.

7. Cf. Keser-Kayaalp 2009, p. 112-115.

région d'Apamée et du Ṭur ʿAbdin[8]. Cependant, il existe des différences importantes entre les églises de ces deux régions. La seule structure qui se rapproche vraiment des églises du Ṭur ʿAbdin est l'église à atrium fouillée à Apamée. Certes, cette église à atrium est en contexte urbain, tandis qu'en Mésopotamie tous les exemples sont ruraux. L'église à atrium a été fondée au Ve siècle et a subi d'importants changements aux VIe et VIIe siècles, comme l'ajout d'une abside polygonale qui semble être de même un développement des églises à nef transversale au Ṭur ʿAbdin. On a suggéré qu'il y avait un lien entre Apamée et le Ṭur ʿAbdin par Édesse, car un exemple en est aussi conservé à Édesse[9]. Mais ces liens ténus avec les autres endroits nous suggèrent qu'il a dû y avoir un prototype dans la région elle-même.

La faiblesse de cet argument tient au fait que l'Empire byzantin couvrait une vaste aire géographique et que l'architecture byzantine a connu de nombreuses variantes locales. En outre les témoignages de l'architecture monastique sont extrêmement ténus dans certaines régions. Il est très possible, par exemple, que ce type d'église à nef transversale ait existé aussi en Cappadoce ou en Égypte à l'époque tardo-antique, car l'on en trouve des exemples à une période plus tardive[10]. Mais il faut quand même noter que la concentration d'exemples de ce modèle dans le Ṭur ʿAbdin, tant au VIe siècle que plus tard, est remarquable et que nulle part ailleurs les églises de monastères ne sont si clairement liées à un certain plan, même si l'état de la documentation peut jouer un rôle. Ainsi, dans l'état actuel de nos connaissances, il est tentant d'établir un lien entre ce modèle et les communautés syriaques.

Il reste environ sept églises à nef transversale au Ṭur ʿAbdin, datant du VIe siècle ; mais ce n'est que plus tard que ce modèle a été étroitement lié aux monastères, avec dix autres églises construites sur le même type et plusieurs taillées dans le roc. L'église principale du monastère de Mor-Gabriel est l'exemple le plus connu et présente les principales caractéristiques du modèle, bien qu'elle soit beaucoup plus vaste que les autres exemples. Cette église est unique au Ṭur ʿAbdin en ce qui concerne les détails architecturaux. Elle comporte l'une des rares mosaïques murales du VIe siècle qui ait survécu à l'est de Constantinople. Sur les mosaïques décorant le sanctuaire central se trouve une inscription grecque portant « la mosaïque a été faite… ». Malheureusement l'inscription ne nous donne

8. Fourdrin 1985.

9. Deichmann & Peschlow 1977, p. 61.

10. Cf. Kostof 1989, p. 96 pour des parallèles en Cappadoce et Evelyn White 1933, pl. 50 pour un parallèle copte.

pas de date. Le sol de cet espace est décoré en marbre en *opus sectile*, ce qui est rare également dans la région. Tant le style de la mosaïque que l'*opus sectile* sont du VIe siècle et il a été suggéré qu'ils avaient été exécutés dans un style antiochien[11]. Il y a aussi dans le même espace des traces de revêtement en marbre de Proconnèse, l'île de Marmara près de Constantinople.

Les *Vies* des trois saints associés au monastère racontent que l'église fut construite au centre du monastère avec des subsides fournis par l'empereur Anastase et que la touche finale fut apportée en 512[12]. La coûteuse décoration du sanctuaire et la taille monumentale de l'église confirment le patronage impérial. Elle est aujourd'hui l'église principale du monastère qui est le siège de l'évêque syro-orthodoxe du Ṭur ʿAbdin et elle est très liée à la tradition syriaque, mais peut-on pour autant appeler cette église qui fut bâtie sur fonds impériaux et avec du matériel et des ouvriers importés, une église syriaque ? Ou bien, en raison de la manière complexe dont les différentes communautés chrétiennes, miaphysite et chalcédonienne, grecque et syriaque, se partageaient l'espace, ne serait-il pas plus sûr de parler de style régional, sans référence à une dénomination chrétienne particulière ?

Une autre église suscite les mêmes questions, celle d'Ambar. Ambar se situe à la limite du Ṭur ʿAbdin, à 2 kilomètres au sud de Dara, au milieu du champ de la bataille entre les Byzantins et les Sassanides. L'église d'Ambar a presque exactement le même plan que l'église de Mor-Gabriel, excepté l'abside polygonale à l'est qui semble une innovation, sans doute inspirée par la cathédrale de Dara à 2 km au nord[13]. En dépit du fait que son plan transversal suggère une fonction monastique, Marlia Mango a suggéré que c'était une église non pas monastique mais paroissiale car elle a un *beth ṣlotā*, une « maison de prière » que, dit-elle, on ne trouve dans la région que dans les églises de paroisses[14]. On a d'autre part récemment soutenu que cette église avait été construite comme un monument destiné à célébrer la victoire byzantine à la bataille de Dara (530)[15]. Cet emplacement audacieux et la taille impressionnante du monument plaident en faveur de l'hypothèse selon laquelle l'église serait une fondation impériale avec un symbolisme impérial marqué.

11. Cf. MUNDELL & HAWKINS 1973 pour la mosaïque et l'inscription.

12. *Trilogie de Qartmin* LXI.

13. On trouve également une abside polygonale similaire dans l'église Mor-Yaʿqub à Ṣalaḥ, où l'articulation du modèle à nef transversale a atteint son acmé. Voir PREUSSER 1911, pl. 44.

14. MUNDELL MANGO 1982a, p. 56.

15. LILLINGTON-MARTIN 2007, p. 310.

L'église de Mor-Hanania, l'église principale de Dayr al-Zaʿfaran, le deuxième monastère le plus important de la région et aujourd'hui le siège de l'évêché de Mardin, est une église monastique du VIe siècle exceptionnelle (fig. 2). M. Mango a démontré de façon convaincante qu'elle datait entre 526 et 536[16]. Cette église a une nef carrée, mais la transversalité que l'on trouve dans les autres églises est rendue par les conques dans les murs nord et sud. Elle aussi a un sanctuaire tripartite mais à la différence de celui des autres églises à nef transversale, il s'ouvre par un ample arc absidal. Or, l'ouverture du sanctuaire est habituellement marquée par un petit rectangle dans les églises monastiques. Les vastes arcs absidiaux se trouvent dans les églises paroissiales, nous y reviendrons plus loin. Mor-Hanania semble être une variante ou une interprétation du type à nef transversale, faite par des bâtisseurs habiles, et ses sculptures ont dû coûter des sommes considérables. Tous ces éléments compliquent encore l'identité de ce bâtiment. Dans le même monastère, une autre église du VIe siècle, celle de *Yoldat Aloho*, probablement un peu antérieure à celle de Mor-Hanania, est également significative. Les mosaïques dans le sanctuaire

Fig. 2 — Église de Mor-Hanania, à Dayr al-Zaʿfaran (photo de l'auteur).

16. Mundell 1981, p. 528.

tripartite de cette église, comme l'alternance de couches de briques et de pierres dans la construction, sont ailleurs caractéristiques des églises byzantines contemporaines. L'exemple le plus développé et le mieux articulé de ce type d'église est celle du monastère de Mor-Yaʿqub à Ṣalaḥ, avec son abside en saillie et une entrée au sanctuaire très élaborée (fig. 3).

Nous avons parlé jusqu'à présent d'églises monastiques du VIe siècle au Ṭur ʿAbdin qui semblent avoir été construites avec de l'argent byzantin pour une communauté chrétienne dont la dénomination ne semble pas avoir eu d'importance. On n'y trouve aucune caractéristique architecturale qui permette de les appeler syriaques, si ce n'est le fait que la région était essentiellement peuplée de membres de cette communauté. Il est difficile de dire que la liturgie syriaque a joué un rôle dans leur forme, vu le peu que nous savons de la liturgie ancienne. Mais on peut noter que la liturgie actuelle utilise cette transversalité.

La situation dans les villages est peut-être différente. Peut-on qualifier de « syriaques » les églises paroissiales de cette période ? Les exemples du VIe siècle sont malheureusement très peu nombreux. La seule église paroissiale que l'on peut dater avec quelque certitude du VIe siècle est l'église de Mor-Sovo (Mar-Saba). Il est possible que les églises actuelles aient

Fig. 3 — Église du monastère de Mor-Yaʿqub à Ṣalaḥ (photo de l'auteur).

été construites au-dessus d'églises plus anciennes dont il ne reste rien, ou que les villages, et donc les églises de villages, se soient multipliés après la conquête arabe dans la région. Comme dans la période qui a précédé la conquête arabe, la région était juste à côté de la frontière avec l'Empire perse et a été une zone de refuge pour les moines miaphysites syriaques, il est possible que les églises aient été majoritairement monastiques. L'accroissement par la suite du nombre des villages et la présence d'au moins une église dans chacun d'eux ont pu entraîner un changement dans l'ordonnancement des églises et favoriser le pouvoir de riches villageois après la conquête arabe.

L'église de Mor-Sovo est située au centre du village de Ḥāḥ qui peut être identifié avec le siège de l'évêché du Ṭur ʿAbdin. L'église de Mor-Sovo était probablement la cathédrale de Ḥāḥ et l'évêché du Ṭur ʿAbdin. On a suggéré que cette église datait des alentours de 520-530 en se fondant sur la sculpture architecturale qui a survécu autour de l'abside[17]. L'église est de type à nef monumentale, dont la longueur est donc dans le sens est-ouest. À la différence des églises à nef transversale, les églises à nef longitudinale étaient communes dans tout l'Empire, particulièrement en Syrie et en Cilicie. Dans le Ṭur ʿAbdin, le modèle fut largement utilisé pour les églises de village. C'est pourquoi Bell a qualifié ce type de « paroissial »[18]. Les églises paroissiales du Ṭur ʿAbdin ont des traits communs. Elles ont généralement un sanctuaire tripartite à leur extrémité est, des absides à archivoltes décorées et des arcades latérales dans leurs murs nord et sud et sont décorées. Ce dernier trait a été ajouté plus tard dans certaines églises. Mais il est devenu pourtant un trait essentiel de leur vocabulaire architectural (fig. 4).

L'église de Mor-Sovo fit sans doute l'objet de profondes restaurations au VIIIe siècle quand les arcades latérales et la voûte en brique furent ajoutées. Ce n'est pas la seule activité de construction qui eut lieu dans la région à cette époque. Gertrude Bell, qui fit la première étude architecturale des églises de la région, fut la première à suggérer une date postérieure à la conquête arabe pour certaines des églises les plus importantes du Ṭur ʿAbdin[19]. On admet couramment aujourd'hui qu'au début de l'époque islamique, la région de la Jézireh a prospéré suite à la disparition de la frontière, qui fut une conséquence de la conquête arabe de 639-640[20]. Les rapides visites de Gertrude Bell dans la région ne lui ont permis

17. Mundell Mango 1982a, p. 60.

18. Bell & Mango 1982, p. viii.

19. Bell & Mango 1982, p. 82-83.

20. Voir Robinson 2000 et Humphreys 2010.

Fig. 4 — Nef de l'église de Mor-ʿAzozoyēl à Keferzi (photo de l'auteur).

d'enregistrer qu'un nombre limité d'églises, dont quatre dataient selon elle des premiers siècles de la domination arabe. Henri Pognon puis Jacques Jarry[21] ont publié les inscriptions de la région et leurs études furent mises à jour par Andrew Palmer qui en a ajouté de nouvelles[22]. Leurs études fournissent une date au VIIIe siècle pour la plupart de ces églises. C'est Gernot Wiessner qui a fait les prospections les plus larges dans le Ṭur ʿAbdin[23] et son travail a apporté de nouvelles données pour l'interprétation de l'architecture du Ṭur ʿAbdin. Il ne date pas les monuments ni ne donne de contexte, mais il offre de nouveaux points de comparaison et permet de proposer le VIIIe siècle pour davantage d'églises, en se fondant sur une sculpture architecturale et des techniques de construction communes.

En me fondant sur les sources textuelles, les inscriptions, les techniques de construction, la sculpture architecturale et l'introduction de nouveaux éléments architecturaux, j'ai démontré qu'environ trente églises et

21. Pognon 1907 et Jarry 1972.

22. Palmer 1987.

23. Wiessner 1981-1983.

monastères ont probablement été construits entre la fin du VIIe siècle et au début du VIIIe siècle[24]. Ces églises ont généralement un décor en brique réalisé en utilisant des tuiles de toit semi-cylindriques *(imbrices)* et des motifs de chevrons. Elles ont aussi des arcades sur les côtés. Ces arcades ont peut-être été ajoutées après un des tremblements de terre que relate la *Chronique de Zuqnin* pour le VIIIe siècle[25].

L'aspect le plus significatif est probablement leur sculpture. Ces églises ont des frises à la décoration élaborée qui courent au travers des conques de l'abside et de remarquables archivoltes d'abside. Le style de leur sculpture a été décrit comme une version stylisée de la sculpture du VIe siècle dans le nord de la Mésopotamie[26] qui est de style très classique. La sculpture dans les églises du VIIIe siècle est généralement plus fruste, plus plate et plus abstraite que la tradition antérieure dans la région et présente certains éléments nouveaux comme les plissés, les motifs de fleurs, les cercles entrelacés, les pétales et les deux rangs de denticules. Elle est donc à la fois innovante et conservatrice. Un autre trait nouveau dans la sculpture de ces églises est la grande croix gravée en relief dans la conque de l'abside. Bien qu'il en reste certaines du VIe siècle dans le nord de la Mésopotamie, les croix d'abside semblent devenir tout à fait courantes et plus décorées au VIIIe siècle et il n'y a, à la première époque, aucun véritable parallèle aux croix d'abside du Ṭur ʿAbdin (fig. 5).

Les innovations dans l'architecture de la région au VIIIe siècle ne se sont pas limitées à la sculpture architecturale, aux arcades latérales et aux croix d'abside : elles ont compris aussi un nouvel élément architectural, le *beth ṣlotā* (littéralement « maison de prière ») que l'on trouve presque exclusivement dans les églises de village. Le terme renvoie à une entité architecturale spécifique, une exèdre indépendante, employée comme oratoire en plein air. L'une de ces structures, qui n'a pas survécu, était datée de façon sûre par une inscription de 771/2 et se trouvait à Hešterek. Ces oratoires extérieurs étaient construits en pierres de taille et inscrits dans un carré, ouverts côté ouest, ce qui permettait ainsi à des rassemblements importants de se tenir au-devant. D'après les inscriptions, les techniques de construction et la décoration architecturale, il est possible de dater quatre de ces structures du VIIIe siècle et sept autres d'une période plus tardive[27]. Ceci laisse à penser que cet élément est apparu au VIIIe siècle (fig. 6).

24. Keser-Kayaalp (à paraître).

25. *Chronique de Zuqnin*, p. 160, 197.

26. Mundell Mango 1982b.

27. Keser-Kayaalp (à paraître).

Fig. 5 — Sculpture de l'église de Mor-Yuḥannon à Qēleth (photo de l'auteur).

Tous ces éléments suggèrent que les églises paroissiales étaient florissantes au VIIIe siècle. Qu'en a-t-il été des monastères après la conquête arabe ? Comme nous l'avons évoqué, ils avaient abondamment bénéficié de la faveur royale au VIe siècle. D'après la technique de construction en brique, la sculpture et les inscriptions, on peut aussi dater certaines églises monastiques du VIIIe siècle. Elles étaient pourtant beaucoup plus petites que celles du VIe siècle. Leur importance semble avoir diminué au VIIIe siècle et la distinction entre église monastique et église paroissiale s'estompe alors.

Au VIe siècle, les monastères se trouvaient en dehors des villages mais ils en dépendaient. Il est remarquable que l'on trouve au VIIIe siècle quatre monastères soit dans le village de Ḥāḥ, soit juste à l'extérieur. Ḥaḥ constitue-t-il un cas particulier ? La forte concentration d'églises et de monastères au VIIIe siècle à Ḥaḥ et aux alentours n'est pas une coïncidence. Alors que de 614 à 1088, l'évêque du Ṭur ʿAbdin résidait au monastère Mor-Gabriel de Qartmin, un autre évêque fut consacré un temps au milieu du VIIIe siècle et résida à Ḥāḥ ou près de Ḥāḥ[28]. En outre, la *Chronique de*

28. Palmer 1990, p. 31.

Fig. 6 — *Beth ṣlotā* de l'église de Mor-Sovo à Ḥāḥ (photo de l'auteur).

Zuqnin raconte l'histoire d'un faux prophète à Ḥāḥ qui entreprit d'attirer des gens au village en 769/70[29]. Ainsi Ḥāḥ, qui était un siège épiscopal au VIe siècle, a joui au VIIIe siècle d'un regain d'attention. La plus importante église du village bâtie à cette période est probablement l'église de El-ʿAdhra (ancienne *Yoldat Aloho*) qui est remarquable pour son architecture et son décor sculpté. Elle a pu devenir la nouvelle cathédrale de Ḥāḥ au VIIIe siècle, remplaçant l'église Mor-Sovo dont j'ai parlé ci-dessus.

Je voudrais m'attarder sur l'église de El-ʿAdhra qui a été décrite comme « la couronne de gloire » du Ṭur ʿAbdin par Gertrude Bell qui la datait des environs de 700[30]. Comme pour les églises du type à nef transversale, nos principales références pour la dater sont le style de ses sculptures et

29. *Chronique de Zuqnin*, p. 249-52.

30. BELL & MANGO 1982, p. 82 ; voir aussi LEROY 1968, p. 484.

son appareil en briques. La nef est disposée nord-sud dans sa longueur et un narthex jouxte la nef à l'ouest, si bien qu'elle a été comptée à juste titre parmi les églises de la région à nef transversale, qui sont des églises monastiques. Cependant, la structure supérieure de l'église en fait une église différente des églises à nef transversale. Si au niveau du sol l'église n'est pas centrée, le dôme central et les trois semi-dômes au-dessous, couvrant les exèdres est, nord et sud, en font un bâtiment centré (fig. 7).

L'église est similaire à l'église de Mor-Hanania de Dayr al-Zaʿfaran, du VIe siècle, en ce qui concerne le plan à conques nord et sud, le haut tambour en élévation et la place des bandeaux de décor architectural ornementés. Le sanctuaire central est rattaché à la nef par un grand arc, ce qui est aussi le cas dans les églises à nef monumentale de la région. En ce qui concerne le portique d'entrée, l'église rappelle les églises à nef transversale de Mor-Yaʿqub de Ṣālaḥ et Mor-Gabriel. Cependant, son portique est bien plus articulé, avec des colonnes engagées. La façade est différente à la fois de celle des églises antérieures et des contemporaines, ce qui montre bien le phénomène d'élaboration et de changement dans l'architecture du VIIIe siècle dans la région. La structure de l'église ressemble à une expérimentation basée sur une vieille formule, rappelant aussi les églises triconques d'Arménie et les aménagements de la partie orientale des églises coptes, bien qu'elle soit beaucoup plus élaborée quant à son plan et aux détails de sa construction (fig. 8).

L'église de El-ʿAdhra à Ḥāḥ est très décorée et possède les meilleurs exemples de style de sculpture architecturale de la période. La sculpture architecturale s'étend sur les petites niches en abside, les colonnettes

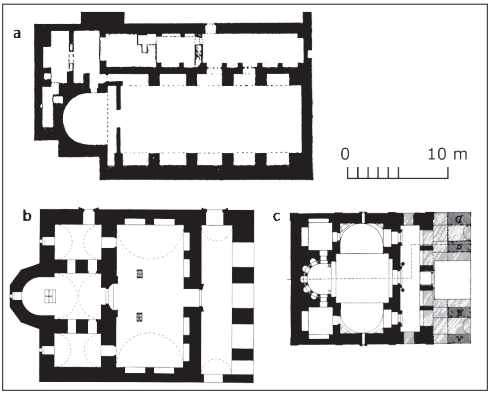


Fig. 7 — Plans de a) Mor-ʿAzozoyēl à Keferzi (d'après BELL & MANGO 1982, fig. 29),
b) Mor-Yaʿqub à Ṣālaḥ (d'après PREUSSER 1911, pl. 44),
c) *Yoldat Aloho* à Ḥāḥ (d'après GUYER 1933, fig. 4).

engagées, le tambour, la conque de l'abside, les arcs de l'abside et les exèdres, la porte d'entrée et le portique. Le style de la sculpture de cette église et d'autres mentionnées plus haut confirme l'idée d'une équipe locale de sculpteurs chevronnés. L'église est couverte d'un dôme octogonal en briques, dont l'enduit a été récemment ôté. Étant donné sa singularité, ce dôme est difficile à dater, mais il fournit un exemple supplémentaire de la tradition florissante des voûtes en briques dans la région. Cependant, la voûte du narthex est très semblable aux voûtes en briques des églises à nef monumentale que j'ai mentionnées. Cette église de grande qualité peut être tenue comme exceptionnelle dans cette région qui, aux yeux de certains chercheurs[31], était isolée et d'architecture provinciale. Mais à mon

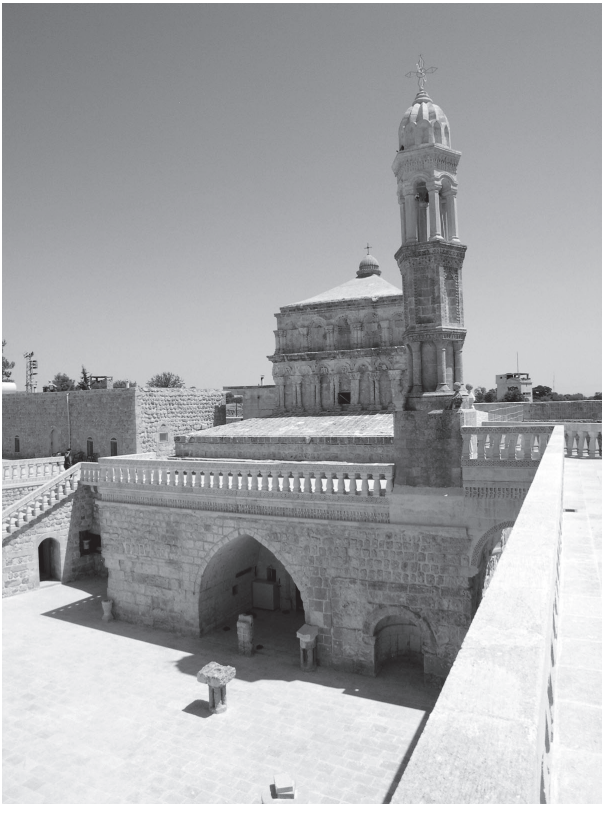


Fig. 8 — L'église de *Yoldat Aloho* à Ḥāḥ (photo de l'auteur).

31. KRAUTHEIMER 1986, p. 301.

avis, bien qu'elle n'ait aucun parallèle réel dans son ensemble, elle n'est pas étrangère à la région. On peut aussi supposer que lors de sa construction, il y a eu une recherche de formes architecturales différentes, mais que l'argent a manqué pour pousser l'expérience (fig. 9).

Le bâtiment qui se trouve au milieu du monastère de Mor-Lozoor à Habsenas, témoigne aussi des innovations de cette période. Il combine une tour et une colonne de stylite. Celle-ci est très bien construite en pierres de taille, cylindrique, avec un diamètre extérieur de 2,42 m. Sa hauteur actuelle est de 7 m en tout, en incluant la base. A. Palmer mentionne une inscription syriaque mal conservée gravée sur la structure, qui la date de 791-792[32]. Dans la *Vie de Siméon des Olives*, il est dit que Siméon, qui fut

Fig. 9 — Abside de l'église de *Yoldat Aloho* à Ḥāḥ (photo de l'auteur ; voir aussi pl. XI).

32. Palmer 1990, p. 105.

lui-même stylite dans le monastère de la Colonne près de Nisibe, était originaire de Habsenas[33]. Siméon a apporté les reliques de Mor-Lozoor depuis Harran et a construit « une colonne pour les reclus ». L'inscription et la *Vie* ne concordent pas, car selon la *Vie*, Siméon est mort en 734 et l'inscription date l'érection de la colonne de 791-792.

L'histoire de Siméon est importante car elle témoigne des efforts pour poursuivre la tradition du stylitisme, qui était né au Ve siècle et avait été très tôt adopté dans l'Église syriaque miaphysite. Ainsi, le successeur choisi par Siméon fut Jovinien le stylite qui fut reclus dans la tour du monastère de Mor-Eliša. Comme mentionné plus haut, Siméon des Olives, qui commença sa carrière comme stylite et devint ensuite évêque de Harran, a lui-même construit deux colonnes de stylite, l'une à Mor-Lozoor et l'autre dans un monastère ruiné à l'extérieur de la porte orientale de Nisibe, qu'il restaura. Son but était probablement de continuer la tradition à laquelle il appartenait. Les moines de Habsenas témoignent du même souci, puisqu'ils vécurent à tour de rôle comme reclus en haut de la colonne[34]. La *Vie* est également importante car elle met en scène la volonté de Siméon de construire une église à Nisibe en dépit de la résistance rencontrée, surtout de la part des nestoriens et des juifs, ce qui témoigne sans doute de l'importance de l'appartenance communautaire et de sa mise en scène dans l'architecture à cette époque (fig. 10).

La *Vie de Siméon* est également importante pour les détails qu'elle donne sur l'administration financière et le patronage de Siméon. À la différence de la situation du VIe siècle caractérisée par le patronage impérial, au VIIIe siècle l'argent pour les constructions et reconstructions provenait de la communauté locale. Les capacités et l'initiative des villageois sont bien illustrées dans une inscription de l'église du monastère Mor-Yaʿqub de Ṣalaḥ qui donne la liste des noms des bienfaiteurs (au nombre de 25) et des sommes versées par chacun. Comme le note Palmer, il est remarquable que le monastère ait reçu de l'argent non seulement du village de Ṣalaḥ mais aussi des villages environnants[35] puisque l'inscription porte « ... spécialement ceux de ce village » quand elle note les contributeurs. L'entreprise collective de rebâtir l'église, pour la restauration de laquelle les villages voisins ont donné de l'argent, illustre l'importance du patronage privé à cette époque.

Avec la fin de la domination byzantine dans la région et la disparition de la frontière entre les syriaques orientaux et occidentaux, l'identité

33. Brock 1979, p. 177.

34. Brock 1979, p. 178.

35. Palmer 1987, B2.

Fig. 10 — Colonne du monastère de Mor-Lozoor (photo de l'auteur ; voir aussi pl. Xb).

syro-orthodoxe semble avoir pris un sens plus prégnant dans le Ṭur ʿAbdin. La domination arabe nouvellement installée, qui semble les avoir libérés de la pression de l'Église chalcédonienne, les a également forcés à dresser les contours de leur identité chrétienne et ethnique. Ils ont insisté sur la continuité de leur foi et sur son originalité dans leurs écrits[36]. Une attitude similaire est visible dans leur appropriation de l'héritage architectural du Ṭur ʿAbdin. Ils ont continué à construire et à rebâtir des églises, mais désormais grâce aux efforts de la communauté locale et de ses chefs religieux. Tout en gardant certains traits dominants de l'ancienne architecture de la région, ils ont aussi commencé à élaborer un modèle propre aux églises paroissiales. Dans ces structures, on trouve de nouvelles inventions aussi bien qu'une répétition fidèle de formes, ce qui a créé un vocabulaire architectural spécifique. Dans cette architecture locale, sont introduits l'oratoire extérieur, appelé *beth ṣlotā*, les voûtes en briques et les piliers latéraux supportant les voûtes, de grandes archivoltes d'abside, des croix monumentales dans les conques absidiales, certains types de plan et une sculpture architecturale distincte. Certains pourraient l'interpréter comme une conséquence de l'isolement de la région, qui

36. Voir les articles dans le volume *Church History and Religious Culture* 89 (2009), et particulièrement Ter Haar Romeny *et al.* 2009.

a entraîné la répétition des mêmes formes en l'absence de contacts avec d'autres traditions architecturales. Cependant, en expérimentant ces formes nouvelles, les constructeurs ont produit une architecture impressionnante et sophistiquée, comme dans l'église de El-ʿAdhra de Ḥaḥ. Sous les Arabes, en raison du changement de la situation politique et religieuse, leur conscience liée principalement à la terre et à l'espace s'est renforcée. Je pense que c'est en fait au VIIIe siècle que l'on peut parler d'une architecture qui peut être identifiée avec la communauté syriaque du Ṭur ʿAbdin.

Aux XIIe et XIIIe siècles, à la suite des changements dans la situation politique, de nouveaux contacts ont suscité une période intellectuellement florissante que l'on connaît sous le nom de « Renaissance syriaque »[37]. On sait que des activités de construction ont eu lieu sur une large échelle sous l'évêque Jean de Mardin et sous le patriarche Michel le Grand. Cependant, on ne peut pour autant discerner une architecture spécifiquement syriaque à cette époque. Les contacts avec l'architecture musulmane ont été très forts, comme aussi avec Mossoul[38]. La permanence de certains aspects de l'architecture du VIIIe siècle dans la région, comme la large archivolte d'abside, les piliers engagés dans les murs nord et sud, etc. aux XIIe et XIIIe siècles, illustre l'attachement aux formes de l'architecture du VIIIe siècle, dans la région qui au XIIe s'est imposée comme l'image même de l'architecture syro-orthodoxe. De fait, dans les dix dernières années de notre époque, il y a eu un renouveau de l'architecture religieuse au Ṭur ʿAbdin, qui suit ce même modèle, tant en ce qui concerne la restauration des bâtiments existants que l'addition de nouveaux.

37. Cf. Teule 2010.

38. Pour Mossoul, voir Snelders 2010.

Bibliographie

Chronique de Zuqnin : Amir Harrak, *The Chronicle of Zuqnin parts III and IV : A.D. 488-775*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999 (Mediaeval sources in translation 36).

Trilogie de Qartmin : Andrew Palmer, *The Lives of Samuel, Simeon and Gabriel*, microfiche annexée à Palmer 1990.

Études modernes

Bell & Mango 1982 : Gertrude Bell, *The Churches and Monasteries of the Tur ʿAbdin*, with an introduction and notes by Marlia Mundell Mango, London.

Brock 1979 : Sebastian Brock, « The Fenqitho of the Monastery of Mar Gabriel in Tur Abdin », *Ostkirchliche Studien* 28, p. 168-182.

Brock 1999 : Sebastian Brock, « Tur ʻAbdin : a Homeland of Ancient Syro-Aramean Culture », dans H. Hollerweger (éd.), *Lebendiges Kulturerbe : Turabdin : Wo die Sprache Jesu gesprochen wird*, Linz, p. 22-23.

Deichmann & Peschlow 1977 : Friedrich Deichmann & Urs Peschlow, *Zwei spätantike Ruinenstatten in Nordmesopotamien*, München.

Evelyn White 1926-1933 : Hugh G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wadi 'n Natrûn*, New York.

Fourdrin 1985 : Jean-Pascal Fourdrin, « Les églises à nef transversale d'Apamène et du Tûr ʻAbdîn », *Syria* 62, p. 319-335.

Guyer 1933 : Samuel Guyer, « Le rôle de l'art de la Syrie et de la Mésopotamie à l'époque byzantine », *Syria* 14, p. 56-70.

Humphreys 2010 : R. Stephen Humphreys, « Christian Communities in Early Islamic Syria and Northern Jazira : the Dynamics of Adaptation », dans J. Haldon (éd.), *Money, Power and Politics in Early Islamic Syria*, Farnham, p. 45-57.

Jarry 1972 : Jacques Jarry, « Inscriptions syriaques et arabes inédites du Tur ʻAbdin », *Annales islamologiques* 10, p. 207-250.

Keser-Kayaalp 2009 : Elif Keser-Kayaalp, *Church Architecture of Northern Mesopotamia, AD 300-800*, Unpublished PhD thesis, University of Oxford.

Keser-Kayaalp (à paraître) : Elif Keser-Kayaalp, « Church Building in the Ṭur Abdin in the first centuries of the Islamic Rule », dans A. Delattre, M. Legendre, P. Sijpesteijn (éds), *Authority and control in the countryside, Late Antiquity and Early Islam : Continuity and Change in the Mediterranean 6th-10th century CE*, Princeton (Studies in Late Antiquity and Early Islam).

Kostof 1989 : Spiro Kostof, *Caves of God : Cappadocia and its Churches*, New York – Oxford.

Krautheimer 1986 : Richard Krautheimer, *Early Christian and Byzantine Architecture*, 4th edition, Harmondsworth.

Leroy 1968 : Jules Leroy, « L'état présent des monuments chrétiens du Sud-Est de la Turquie (Tur ʿAbdin et environs) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 112e année, 4, p. 478-493.

Leroy 1967 : Jules Leroy, « Recherches archéologiques sur les églises du Tur ʿAbdin », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 111e année, 2, p. 324-333.

Lillington-Martin 2007 : Christopher Lillington-Martin, « Archaeological and Ancient Literary Evidence for a Battle near Dara Gap, Turkey, AD 530 », dans A. S. Lewin & P. Pellegrini (éds), *The Late Roman Army in the Near East from Diocletian to the Arab Conquest*, Oxford (BAR international series 1717), p. 299-311.

Mundell 1981 : Marlia C. Mundell, « The Sixth Century Sculpture of the Monastery of Deir Zaʿfaran in Mesopotamia », dans *Actes du XVe Congrès international d'études byzantines. 2, Art et archéologie : communications*, Athènes, t. B, p. 511-528.

Mundell Mango 1981 : Marlia Mundell Mango, « The Architecture of the Syriac Churches », dans J. M. Hornus (éd.), *Architecture of the Eastern Churches*, Birmingham, p. 13-26.

Mundell Mango 1982a : Marlia Mundell Mango, « Deux églises de Mésopotamie du Nord : Ambar et Mar Abraham de Kashkar », *Cahiers archéologiques* 30, p. 47-70.

Mundell Mango 1982b : Marlia Mundell Mango, « The Continuity of the Classical Tradition in the Art and Architecture of Northern Mesopotamia », dans N. Garsoian *et al.* (éds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, p. 115-134.

Mundell & Hawkins 1973 : Marlia Mundell & Ernest Hawkins, « The Mosaics of the Monastery of Mar Samuel, Mar Simeon, and Mar Gabriel near Kartmin with a Note on the Greek Inscription by C. Mango », *Dumbarton Oaks Papers* 27, p. 279-296.

Palmer 1987 : Andrew Palmer, « Corpus of Syriac Inscriptions from Tur Abdin », *Oriens Christianus* 71, p. 53-139.

Palmer 1990 : Andrew Palmer, *Monk and Mason on the Tigris frontier : the Early History of Tur ʿAbdin*, Cambridge, 1990 (University of Cambridge Oriental Publications 39).

Palmer 2010 : Andrew Palmer, « La montagne aux LXX monastères : la géographie monastique du Tur ʿAbdin », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 169-259.

Pognon 1907 : Henri Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris.

Preusser 1911 : Conrad Preusser, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit*, Leipzig.

Robinson 2000 : Chase Robinson, *Empire and Elites after the Muslim Conquest : the Transformation of Northern Mesopotamia*, Cambridge.

Snelders 2010 : Bas Snelders, *Identity and Christian-Muslim Interaction : Medieval Art of the Syrian Orthodox from the Mosul Area*, Louvain.

Ter Haar Romeny *et al.* 2009 : Bas Ter har romeny *et al.* (éds), « The Formation of a Communal Identity among West Syrian Christians : Results and Conclusions of the Leiden Project », *Church History and Religious Culture* 89, p. 1-52.

Teule *et al.* 2010 : Herman Teule *et al.* (éds), *The Syriac Renaissance*, Leuven.

Wiessner 1981-1983 : Gernot Wiessner, *Christliche Kultbauten im Ṭūr ʿAbdīn*, Wiesbaden (Göttinger Orientforschungen 2, Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst 4).

L'église Mar-Yaʿqub de Nisibe

Justine Gaborit
UMR Orient et Méditerranée

Gérard Thébault
Mission Nisibe

en collaboration avec Abdurrahman Oruç
Service archéologique municipal de Nusaybin

L'église Saint-Jacques (Mar-Yaʿqub)[1] constitue le monument le plus célèbre de l'antique Nisibe (Nusaybin)[2], ville dont la prospérité est bien attestée par les sources textuelles depuis l'époque assyrienne jusqu'à l'époque médiévale. Cette église a éveillé la curiosité des voyageurs depuis XVIIe siècle, puis a suscité des interprétations diverses par les plus clairvoyants des pionniers de l'archéologie orientale : William Ainsworth lui trouvait des allures de temple romain ; Gertrude Bell y a reconnu un martyrion chrétien du VIIIe siècle et Ernst Herzfeld l'imposa comme un baptistère du IVe siècle. Référence incontournable des études syriaques et

1. Cette étude architecturale sur Mar-Yaʿqub a été menée, entre 2012 et 2013, en collaboration avec A. Oruç (service archéologique municipal de Nusaybin), B. Riba et avec le soutien de E.-I. Youssif, dans le cadre d'une collaboration entre la municipalité de Nusaybin et le laboratoire Orient & Méditerranée pour la mise en mise en valeur du patrimoine culturel de Nisibe. Ce projet, initié en 2011 par A. Gokkan, maire de Nusaybin, et A. Desreumaux, est intégré au programme de l'équipe Mondes sémitiques dirigée par F. Briquel Chatonnet. Précisons que notre étude est distincte des travaux archéologiques qui ont été réalisés autour de l'église sous la direction du musée de Mardin, dont les résultats préliminaires viennent d'être publiés (Keser-Kayaalp & Erdoğan 2013). Toutes les photographies, sauf mention contraire, ont été réalisées par la mission de Nisibe. Justine Gaborit a été financée pour la préparation de cet article par le programme de l'ANR SYRAB (Projet ANR-NT 09_479483).
2. L'exploration archéologique de Nisibe antique est limitée par le tracé de la frontière turco-syrienne qui traverse le tell antique ; les rares vestiges archéologiques visibles témoignent de la phase d'urbanisation romaine et byzantine : les travées d'une voie à colonnade situées sur la partie du tell dans le *no man's land* (Keser Kayaalp & Erdoğan 2013, p. 137-138), un pavement de mosaïque nilotique du IIIe siècle, conservé au musée de Gaziantep, et les piliers de la mosquée de Zeynalabdin.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 289-330.

de l'architecture religieuse proche-orientale, ce monument est demeuré un *unicum* tant par son état de conservation que par les qualités de son répertoire décoratif. Cependant, les études antérieures aux années 2000 se sont développées sur une vue partielle du monument. Depuis, les travaux de mise en valeur, initiés par la municipalité de Nusaybin, ont libéré l'intégralité des façades (fig. 1) et invitent à une nouvelle lecture architecturale du bâtiment. À la lumière des résultats préliminaires de notre analyse architecturale, les hypothèses sur l'état premier de Mar-Yaʿqub, sa datation et sa fonction se révèlent très complexes et pourraient être le point de départ d'une nouvelle réflexion sur les monuments chrétiens de Mésopotamie.

Saint Jacques et Nisibe selon la tradition syriaque

Plusieurs éléments de la tradition littéraire syriaque rattachent l'église de Mar-Yaʿqub aux grandes heures de la communauté chrétienne de Nisibe. En effet, le sanctuaire est consacré à Jacques – Yaʿqub –, premier évêque métropolite de Nisibe entre 308 et 338[3]. Une crypte, placée sous le chœur, abrite son tombeau : un antique sarcophage de marbre rouge, tombe ou cénotaphe devant lequel viennent se recueillir les pèlerins (fig. 2). Jacques est célébré à plus d'un titre : comme le « père » de Nisibe, il aurait fait construire une grande église entre 313 et 320[4] puis défendu activement sa ville lors du siège sassanide de 338[5] ; enfin, il serait le fondateur de la célèbre école théologique de Nisibe[6], de langue syriaque, qui devait accueillir, comme professeurs ou comme élèves, les principaux acteurs de l'église syro-orientale entre les Ve et VIIe siècles. Éphrem (306-373) en aurait été selon la tradition le premier « exégète » ou directeur jusqu'en 363. À cette date, une partie importante de la communauté chrétienne de Nisibe quitta la ville, annexée par les Sassanides, et se réfugia à Édesse.

Dans les textes historiques et l'épigraphie, l'école de Nisibe est attestée à partir de la seconde moitié du Ve siècle. Son rayonnement s'élargit avec la fermeture de l'école d'Édesse en 489. Sur les montants des portes sud

3. Son nom figure parmi les signataires du concile de Nicée (325) ; sur sa biographie, Fiey 1977, p. 20-24.
4. Son emplacement au nord-ouest de l'église Mar-Yaʿqub, tel que suggéré par J. M. Fiey, paraît confirmé par les résultats des fouilles de l'équipe du musée de Mardin.
5. Cette action est parfois confondue avec l'apparition miraculeuse de Jacques en 350, alors que les eaux du Djaghdjagh menaçaient de saper le rempart de la ville, cf. Fiey 1977, p. 22-23.
6. Fondation également attribuée à l'apôtre Mari.

Fig. 1 — Vue générale de l'église depuis le sud-ouest avec les abords dégagés depuis 2000.

Fig. 2 — Vue de la crypte et du sarcophage depuis l'est.

de l'église de Mar-Yaʿqub, un graffiti syriaque[7] est sans doute de la main d'un enseignant et souligne le lien spatial et organique entre Mar-Yaʿqub et l'école[8].

Sur cette même façade méridionale, une très belle inscription grecque mentionne l'existence d'un baptistère érigé en 359, sous l'épiscopat de Vologèse, cinquième évêque de Nisibe (346-361) :

> « Ce baptistère a été édifié et achevé en l'année 671 du temps de l'évêque Vologèse, par le zèle du prêtre Akepsimas. Que soit… [bénie leur mémoire]. »[9]

Des aménagements baptismaux anciens, il ne reste rien de visible dans le monument actuel[10] ni dans les différents états décrits par les voyageurs depuis le XVIIe siècle.

Redécouverte du monument au XVIIe siècle

Dans les récits de voyage, en effet, c'est la visite au tombeau de saint Jacques qui permet d'identifier l'église Mar-Yaʿqub. La présence d'un sarcophage situé dans un souterrain sous l'église est signalée dès 1644 par Jean-Baptiste Tavernier[11] et suscite chez les voyageurs des descriptions assez précises et concordantes[12] :

> « L'homme qui m'accompagna à l'église Saint Jacques me mena d'abord au tombeau du saint. Là, je trouvais un grand cercueil de pierre avec un couvercle fort pesant. Je vis un grand trou du côté du cercueil où l'on pouvait bien passer la main. Je voulais donc chercher plus loin si le corps du saint s'y trouvait encore mais mon conducteur, qui paraissait devenir

7. Indication communiquée par A. Desreumaux ; une autre lecture a été proposée par C. Mango, KESER-KAYAALP & ERDOĞAN 2013, p. 148.
8. L'emplacement de cette école n'a pas encore été identifié.
9. Inscription découverte par le père anglican George Percy Badger en octobre 1842 et dont la lecture a été révisée par Herzfeld en 1911 : BADGER 1852, p. 67, SARRE & HERZFELD 1920, p. 338.
10. On ne tiendra pas compte ici des fonts baptismaux supportés par une colonne octogonale, mentionnés pour la première fois par G. Bell en 1911, car ils nous paraissent relever du fonctionnement de l'église à l'époque ottomane. Selon le botaniste français Guillaume Antoine Olivier, qui passa à Nisibe en 1795, les familles arméniennes faisaient venir un prêtre de Mardin pour célébrer les baptêmes.
11. « Il nous mena sous l'église dans une chapelle où il nous montra le sépulcre de saint Jacques de Nisibe », TAVERNIER 1713, p. 236.
12. NIEBUHR 1780, p. 308-309 ; OLIVIER 1804, p. 344 et BADGER 1852, p. 67.

> un peu inquiet sur ma curiosité, m'assura aussitôt qu'on l'avait enterré sous ce cercueil, afin qu'il ne fût pas maltraité par les infidèles [...] Mon conducteur disait encore que l'on avait fait un trou au cercueil afin que les Chrétiens dévots venant ici puissent en prendre quelque poussière, qui, prise avec de l'eau, doit à ce qu'on prétend chasser la fièvre froide. »[13]

Ce témoignage du scientifique danois Carsten Niehbur laisse penser que le sarcophage qu'on descend voir aujourd'hui dans la crypte était déjà en place au milieu du XVIIIe siècle : de lourds tissus dissimulent à présent aux visiteurs la cassure latérale de la cuve ainsi que les innombrables croix incisées[14] depuis trois siècles sur la surface polie du couvercle.

Comme aucun baptistère ni martyrion dédié à saint Jacques n'apparaît dans les sources textuelles dépouillées par J. M. Fiey, il est parfois délicat de juger si les mentions associant à une église le nom de Jacques concernent l'église épiscopale, commanditée par l'évêque en 318, ou l'église que nous étudions[15].

Entre le passage du marchand Tavernier en 1644 et la mission d'étude du Tur Abdin de Jules Leroy en 1966[16], l'église est restée difficilement accessible (fig. 3), « fort enfoncée en terre »[17], jusqu'au niveau « des arcades des portes »[18]. L'intérieur divisé en deux parties se composait d'une chapelle accolée à un petit espace, surmontée d'un « dôme si secoué et fissuré qu'il semblait possible de l'abattre à terre, rien qu'en le touchant »[19]. En dépit de ces contraintes, G. Bell et E. Herzfeld ont, chacun, produit un relevé des parties de l'église conservées en élévation. Ils ont aussi distingué trois phases principales de construction (fig. 4), sans pourtant s'accorder sur la datation des phases les plus anciennes[20].

Les principales phases de construction de l'église

Depuis 2006, le monument peut être étudié dans son ensemble. Le dégagement de toutes ses façades permet de dresser la chronologie relative

13. Niebuhr, lors de son passage à Nisibe en 1766, NIEBUHR 1780, p. 308-309.
14. En cours d'étude, ainsi qu'un graffiti arménien.
15. Voir, par exemple, l'essai de chronologie des deux monuments, FIEY 1977, p. 130-132.
16. LEROY 1967, LEROY 1968.
17. NIEBUHR 1780, p. 308.
18. D'après l'orientaliste Thévenot, l'église semblait à l'état de ruine au milieu du XVIIe siècle, THÉVENOT 1674, p. 92.
19. SOUTHGATE 1837, p. 239.
20. BELL 1913, p. 96-100 et fig. 33 ; SARRE & HERZFELD 1920, p. 336-345 et fig. 315-317.

Fig. 3 — État de la façade sud *ante* 2000 (© Municipalité de Nusaybin).

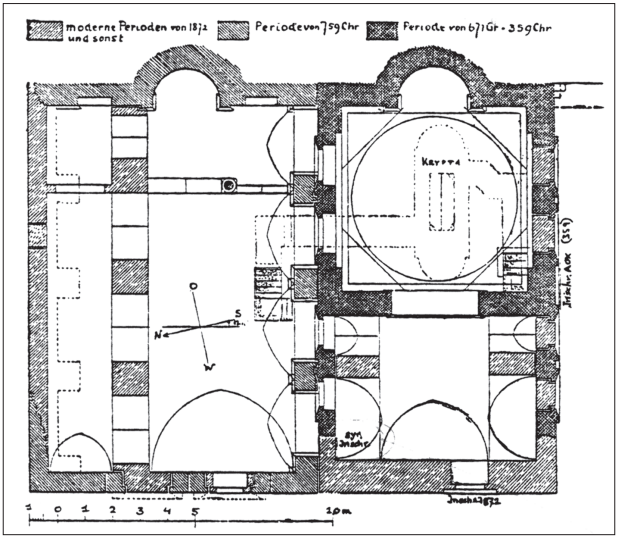


Fig. 4 — Plan de l'église en 1911 par E. Herzfeld (Sarre & Herzfeld 1920, p. 355).

des maçonneries[21], à défaut de datations précises que pourrait fournir une fouille stratigraphique.

Le plan se lit aujourd'hui comme celui d'une basilique tripartite (fig. 5). La nef centrale est constituée par un bâtiment primitif de forme rectangulaire (8,75 m N-S sur 11 m E-O) avec abside orientée. Ce noyau est conservé en élévation jusqu'à 8 m à l'est et 5,20 m à l'ouest. Il est divisé en deux salles qui communiquent par un arc de 3,15 m de large et présentent chacune deux portes côté sud et nord. Cette phase est caractérisée par un décor qui se développe sans retenue sur les moulures extérieures des portes, des baies et des bandeaux (fig. 6).

Les constructions de la seconde phase[22] sont venues entourer ce noyau primitif, comme un écrin, avec l'adjonction de deux bas-côtés de 10,5 m de large[23] et d'une nouvelle façade occidentale[24] qui porte à 13 m la longueur des nefs. Côté ouest, on peut restituer une porte jumelée moulurée[25] pour chaque nef latérale, à l'image de celle conservée dans la partie nord de l'actuelle façade occidentale (fig. 7). Côté oriental, les deux nouvelles absides flanquées de niches symétriques et l'abside du noyau primitif ont été incluses dans une surépaisseur du mur pour former à l'extérieur un chevet plat (fig. 8). De ces grands travaux d'extension[26], seuls la nef nord et le mur oriental de la nef sud sont conservés en élévation (fig. 9). Les fouilles qui ont mis au jour ces vestiges de la nef sud ont conduit à la découverte d'un niveau de mosaïque qui ornait sans doute la nef[27] et laisse penser qu'on pourrait retrouver un pavement de mosaïque similaire à l'emplacement de la nef nord.

Le reste de la nef sud était depuis longtemps arasé jusqu'à la première assise[28] quand l'église fit l'objet de consolidations successives, sans doute

21. Une monographie détaillée est en cours de préparation.

22. Discussion sur le plan tripartite, KESER-KAYAALP & ERDOĞAN 2013, p. 150-151.

23. La présence d'une nef sud symétrique à celle conservée au nord avait été pressentie par G. Bell, BELL 1913, p. 96.

24. Façade conservée jusqu'à 6 m de haut pour la nef nord et sur les premières assises pour la nef sud.

25. Ces portes moulurées sans décor et surmontées d'un arc double de même style sont conservées en élévation au nord et au niveau du seuil sur leur première assise du mur ouest de la nef sud. La concordance des mesures et les fragments d'encadrement et d'arcs moulurés en remploi dans les maçonneries alentour ont favorisé cette hypothèse de restitution.

26. La postériorité des bas-côtés est attestée, entre autres, par la liaison remaniée de l'angle NE de la nef sud.

27. Mosaïque et fouilles inédites, KESER-KAYAALP & ERDOĞAN 2013, p. 151.

28. E. Keser-Kayaalp semble suggérer que le dallage retrouvé en fouille a été un sol d'extérieur, KESER-KAYAALP & ERDOĞAN 2013, p. 151.

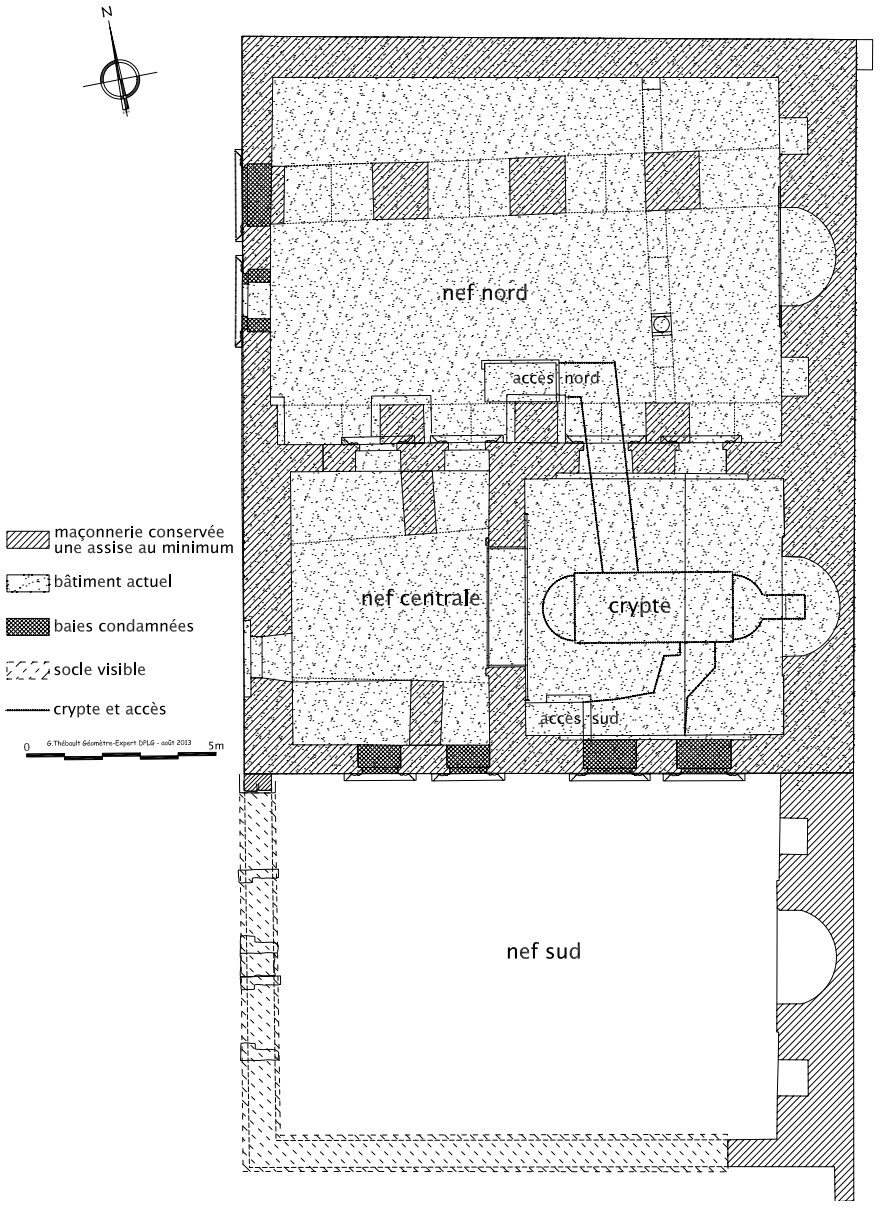


Fig. 5 — Plan actuel de l'église avec son organisation à trois nefs (G. Thébault).

Fig. 6 — Phase 1. Vue des portes de la façade sud (voir aussi pl. XIIa).

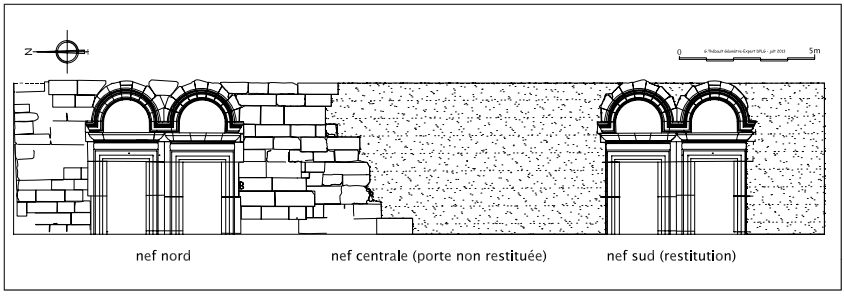


Fig. 7 — Phase 2. Façade occidentale, restitution des portes des bas-côtés (G. Thébault).

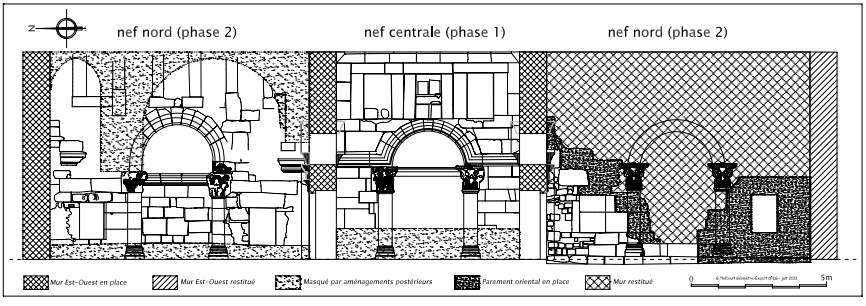


Fig. 8 — Phase 2. Coupe du mur oriental montrant l'adjonction des absides et des niches des bas-côtés (G. Thébault).

Fig. 9 — Nef nord. Vue générale de l'espace subdivisé par des aménagements tardifs.

consécutives aux dégâts causés par les tremblements de terre récurrents depuis le VIIIe siècle. Dans la nef nord, deux séries de piliers de soutènement ont été érigées[29]. Les piliers nord ont subdivisé la salle en deux espaces, réduisant la portée de la voûte principale, tandis qu'en vis-à-vis, quatre piliers en gros appareil ont été accolés contre la façade nord du noyau primitif, bloquant partiellement les passages (fig. 10). Enfin, des murs de refend, construits en petit appareil modulaire, masquent presque entièrement les parements internes de la partie occidentale de la nef centrale. L'aménagement des plates-formes pour les chœurs, des trous de boulins pour les iconostases ainsi que les accès à la crypte ont contribué encore à troubler notre perception de l'église originelle.

À l'extérieur, les reconstructions tardives ont donné à Mar-Yaʿqub l'aspect d'un monument massif, quasi-cubique : une restauration élégante en moyen appareil modulaire englobe ainsi toute la partie supérieure de l'église et lui adjoint un étage d'habitation. Elle comprend l'angle extérieur sud-ouest de l'église et la porte ornée d'un tympan trilobé qui agrémente joliment la façade occidentale (fig. 11) ; une dédicace en garshuni au-dessus de cette ouverture permet dater cette phase de 1872[30].

29. Consolidations antérieures à 1837, SOUTHGATE 1837, p. 269.

30. Traduction de J. Jarry (FIEY 1977, p. 120).

Fig. 10 — Vue des petites portes de la façade nord de la nef centrale masquées par la construction des piliers de soutènement. Vue depuis le nord-est de la nef nord.

Fig. 11 — Vue de la porte sud-ouest appartenant à l'ensemble reconstruit vers 1872.

Étude du premier état : cohérence architecturale et stylistique

Au cœur de cet ensemble composite et très remanié, le noyau originel de Mar-Yaʿqub (fig. 12) se distingue par sa très grande homogénéité tant d'un point de vue architectural et technique qu'iconographique. Mais n'oublions pas que, dans cet ensemble, presque entièrement conservé, trois éléments importants font défaut, qu'il faut mentionner rapidement. Tout d'abord, nous ne connaissons pas avec certitude l'emplacement de la façade occidentale primitive qui a été arasée lors de la transformation de l'église en basilique à trois nefs. Deuxièmement, les dispositifs de couverture des deux salles et la toiture en terrasse sont récents : dans la salle orientale, un dôme, soutenu par quatre trompes, a remplacé une coupole en brique cuite[31] ou un toit pyramidal[32] mais il faut chercher d'autres indices pour restituer la hauteur et le type de couvrement de la salle occidentale, actuellement protégée par une série de voûtes de facture médiocre. Enfin, les sols antiques ne sont pas accessibles dans la salle orientale, dont le sol actuel est 25 cm plus haut que le niveau des seuils des portes, ni dans la pièce occidentale où il a été remplacé par un dallage irrégulier.

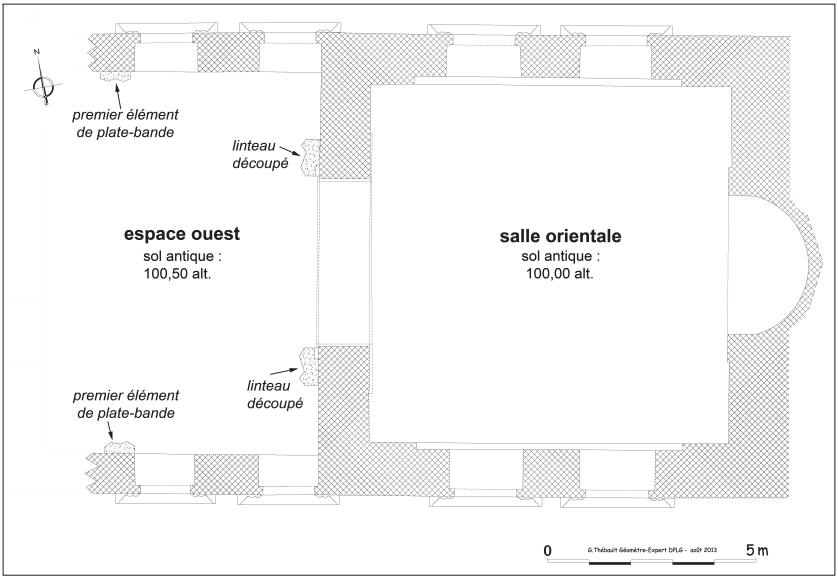


Fig. 12 — Phase 1. Plan des vestiges conservés (G. Thébault).

31. Bell 1913, p. 96.

32. Sarre & Herzfeld 1920, p. 342.

Description

Il est d'usage de présenter le bâtiment primitif de Mar-Yaʿqub comme un monument cubique muni d'un porche à l'occident. Cependant, c'est son plan rectangulaire qui le rend si particulier, quelle que soit, d'ailleurs, la fonction qu'on lui attribue.

Les façades extérieures

Le premier état de Mar-Yaʿqub a une emprise au sol de 8,75 m N-S et au minimum de 12,60 m E-O[33]. Ses façades sud et nord présentent, chacune, quatre portes jumelées surmontées d'autant de baies (fig. 13). Dans la moitié orientale de ces façades, les portes mesurent 2,50 m de haut sur 1,25 m de large, alors que, dans la partie ouest, les ouvertures sont plus petites (2 × 1 m). Le niveau des seuils des petites portes occidentales est,

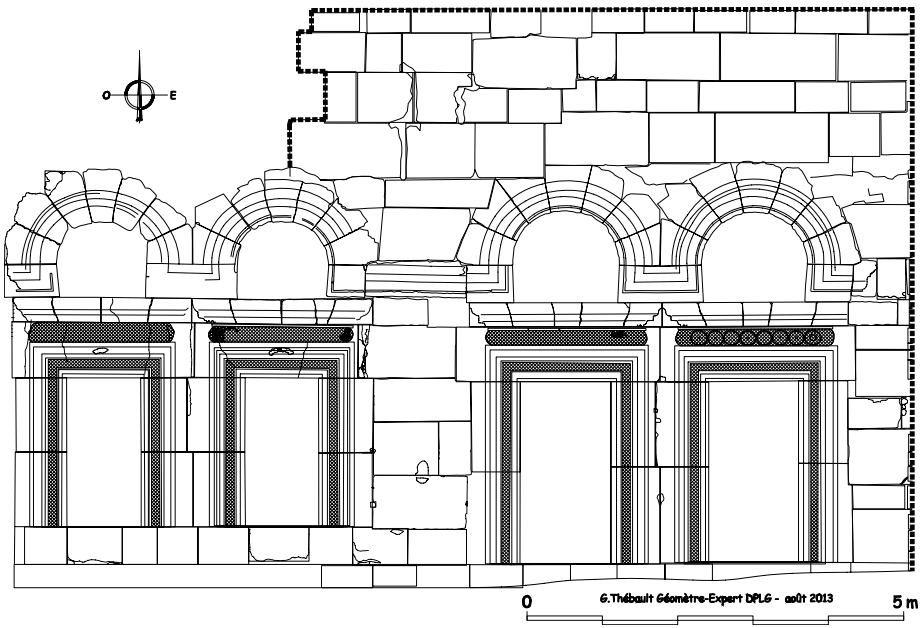


Fig. 13 — Phase 1. Élévation conservée de la façade sud (G. Thébault).

33. Sous le premier claveau des arcs de décharge, à l'arrière de la corniche des petites portes les plus occidentales, une pierre en débord signale qu'un mur de refend sud-nord a été arasé. Nous proposons de l'identifier à un vestige de la façade occidentale du premier état.

en effet, placé une assise plus haut que celui des grandes portes. Cette dissymétrie indique qu'on pénétrerait dans la partie ouest du bâtiment par une double marche, alors que la salle orientale était de plain-pied.

Les encadrements de ces petites et grandes portes, très développés, comportent un rouleau, ou tore, sculpté de motifs floraux qui jaillissent de vases placés sur des petites colonnettes à la base de chaque jambage. Cette disposition est identique sur les huit portes ; seul varie le thème végétal ou floral représenté (fig. 14). Juste au-dessus de chaque encadrement de porte, un linteau emprunte, avec plus de virtuosité encore, au même répertoire d'arabesques, de feuilles et de fleurs (fig. 15). Une moulure saillante et de forme trapézoïdale scelle cet ensemble sous un quadruple rang d'oves et rais-de-cœurs, de pseudo-modillons à décor de feuillage, de dentils, de triglyphes et de perles et pirouettes (fig. 16). Au registre supérieur, des arcs,

Fig. 14 — Petite porte orientale de la façade sud dont l'encadrement mouluré est décoré d'un motif végétal jaillissant d'un vase placé à la base de jambage et dont le linteau porte une frise d'acanthes.

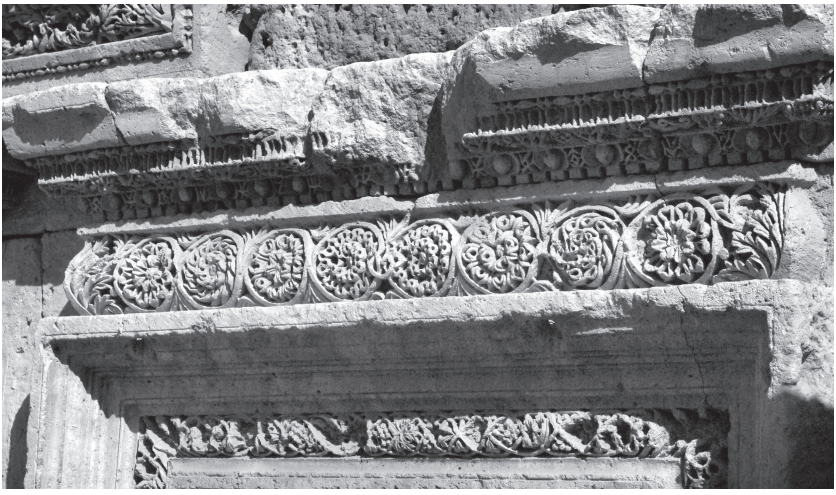


Fig. 15 — Façade sud. Linteau à motif de fleurs inscrites dans un rinceau végétal de la grande porte orientale.

Fig. 16 — Façade sud. Détails des linteaux et des corniches des grandes portes jumelées surmontées d'un bandeau décoré qui lie les baies orientales.

dépourvus de tympan, surmontent les linteaux et leurs corniches (fig. 17). Ils font fonction d'arc de décharge. Leur décor est formé d'un rinceau d'acanthes, à l'est, et de pampres, à l'ouest, qui se prolonge sous forme de bandeaux. Dans la superbe ordonnance des façades sud et nord, il n'y a pas de rupture entre les baies jumelées qui desservent la salle orientale carrée et celles qui ouvrent sur la salle occidentale : au contraire, elles sont unies par un bandeau mouluré, au centre duquel la frise d'acanthes rejoint le rinceau de vigne (fig. 18). C'est sur la bande inférieure de ce bloc qu'a été gravée l'inscription grecque mentionnant Vologèse.

La salle orientale

À l'intérieur, la division en deux salles est d'origine. La salle orientale mesure 6,80 de côté. Ici, les portes n'ont pas reçu de décor ; celui-ci est concentré sur les arcs de décharge des murs nord et sud (fig. 19), les bandeaux qui font le tour de la salle, l'arc de l'abside et le grand arc qui s'ouvre du côté ouest. Les rinceaux de vigne sont animés d'oiseaux et rythmés par des vases aux retombées de certains arcs. Au-dessus des baies et des bandeaux, l'élévation du premier état est conservée jusqu'à la corniche moulurée sans décor, englobant ainsi une série de hautes fenêtres,

Fig. 17 — Façade sud. Vue des baies orientales de la façade sud liées par un bandeau.

bouchées à des périodes diverses (fig. 20). En haut, la coupole et les trompes, aux angles, appartiennent à la phase la plus tardive de reconstruction.

Dans le mur oriental, l'abside, de 2,60 m de large pour une profondeur de 1,50 m, est placée sous un arc mouluré supporté par deux chapiteaux

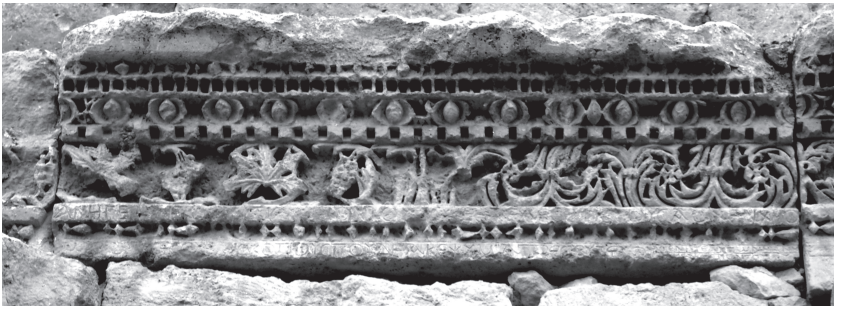


Fig. 18 — Façade sud. Bandeau mouluré reliant les baies orientales et occidentales et portant une inscription grecque datée.

Fig. 19 — Salle orientale. Vue de l'élévation du mur nord et de la face interne des grandes portes et des baies.

Fig. 20 — Nef centrale. Vue intérieure de la salle orientale vers l'abside.

à décor d'acanthes. À l'opposé de l'abside, un grand arc de 3,15 m de large ouvre sur la salle occidentale (fig. 21). Il est mis en valeur par une avancée des bandeaux au-dessus des impostes à acanthes.

La salle occidentale

La salle occidentale est actuellement de plan rectangulaire (7,26 m × 5,22 m). Aucun des éléments du premier état, visible derrière les piliers de soutien de la voûte tardive, ne porte de décor. La face des linteaux des petites ouvertures aussi bien que celle des voussoirs des baies est grossièrement ravalée. Sur la face arrière de l'arc, on a même noté des traces de pics de carrier. Une observation minutieuse montre que le dispositif originel de cet espace a été profondément remanié. Tout d'abord, à l'arrière des deux pilastres qui supportent le grand arc, on a noté la présence d'une feuillure de porte. Des traces de buchage, sur la face ouest du chapiteau et sur la partie supérieure du pilastre, n'ont pas réussi à faire tout à fait disparaître l'amorce d'un linteau muni d'une crapaudine (fig. 22). Ceci indique qu'il existait au moins deux pièces latérales fermées par des portes à battants à l'arrière des petites ouvertures. Il faut donc en déduire que la salle ouest était à l'origine divisée en trois parties : un espace central longitudinal de la largeur de l'arc et deux pièces latérales – peut-être elles-mêmes séparées en deux petites chambres correspondant à chaque petite porte. Dans ce contexte, l'absence de décor paraît liée au fait que l'arrière

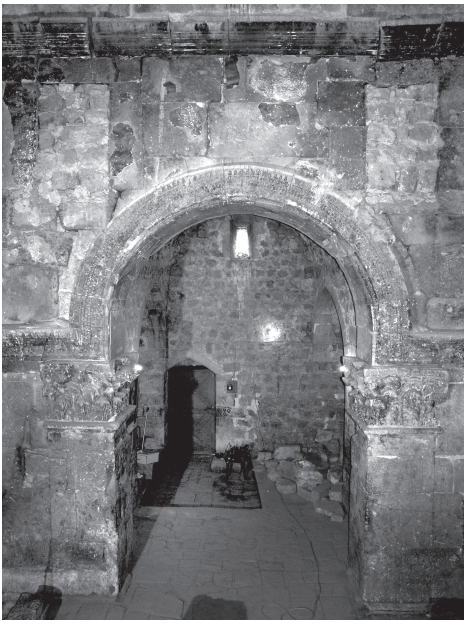


Fig. 21 — Salle orientale. Vue générale du grand arc de la salle orientale ouvrant sur l'espace ouest.

Fig. 22 — Imposte du grand arc. Vue de l'angle nord-ouest du pilier sud avec une feuillure d'angle (A), les traces d'un linteau buché (B), muni d'une crapaudine (C), et le joint montant (D) du chapiteau non ravalé.

des façades sud et nord n'était pas visible. En revanche, les linteaux ou les baies qui bordaient l'espace central devaient porter une frise d'un style proche de celles de la salle orientale[34]. De manière similaire, on peut penser que le revers sommairement travaillé du grand l'arc était masqué par le départ d'une toiture ou d'une voûte plus basse que celle construite pour protéger la salle voisine.

La « crypte »

La crypte actuelle occupe une salle longue et voûtée, prolongée à l'est par un étroit diverticule (fig. 23). D'après nos observations, cette salle présente toutes les caractéristiques d'une citerne souterraine : d'abord, son plan elliptique est typique des citernes souterraines ; ensuite, le diverticule correspond à un trou d'homme ou regard d'accès et d'entretien et nous avons même retrouvé *in situ* l'arrivée du conduit qui alimentait en eau la citerne (fig. 24). Il est clair que les ouvertures latérales par lesquelles le visiteur pénètre dans cet espace ont été grossièrement taillées dans les parois de la citerne, au moment où y a été déposé le sarcophage[35]. Étant donné que cette citerne est placée dans l'axe est-ouest de l'église et que le trou d'homme est juste sous l'abside de la salle orientale, il paraît certain qu'elle est liée au premier état de Mar-Yaʿqub.

Techniques architecturale et décorative

La technique de construction est soignée et cohérente. Les murs, de 0,70 à 1 m de large[36], sont constitués d'un double parement en pierres de taille, posées avec très peu de mortier et avec des joints ajustés sans chanfrein. Pour les arcs et les bandeaux sculptés, les tailleurs de pierre ont fait preuve d'une parfaite maîtrise technique, en particulier dans le cas des voussoirs des baies nord et sud de la salle orientale qui sont taillés dans un seul bloc, placé sur toute la profondeur du mur. Aucune des pierres moulurées n'est remployée et les pierres qui composent les encadrements de portes sont

34. Notre hypothèse est que ces aménagements détruits dans la seconde phase ont été remployés dans les absides des bas-côtés. Dans le dépôt lapidaire des fouilles de l'université de Diyarbakir, nous avons repéré un fragment de voussoir présentant les mêmes moulures que l'arc de l'abside nord. Nous supposons qu'il provient de l'arc de l'abside sud arasé.

35. Dans cette phase, les portes sud de la salle orientale devaient être déjà hors d'usage puisque l'accès sud de la crypte a été aménagé à l'aplomb des seuils contre la face interne de la fondation du mur.

36. Les murs de la salle occidentale sont plus minces sans doute parce qu'ils supportaient une élévation moindre que ceux de la salle orientale.

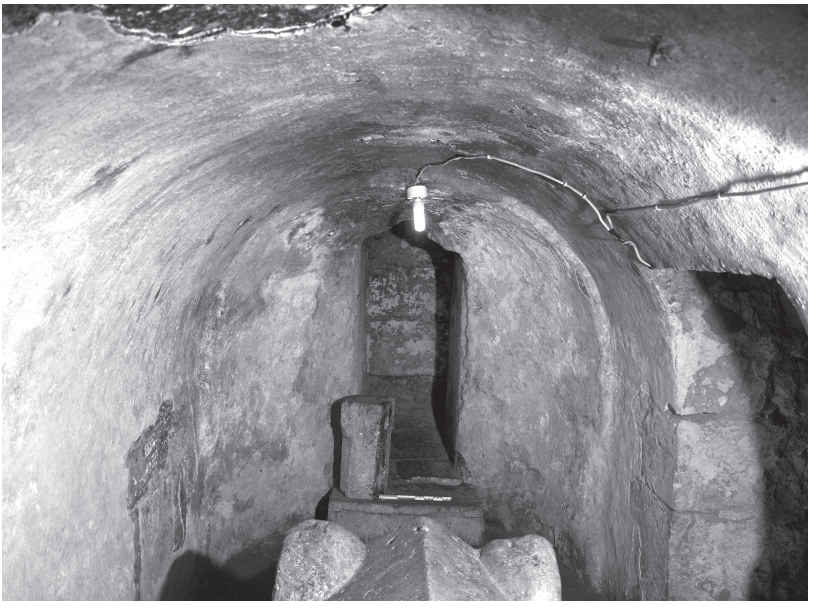


Fig. 23 — Vue de la paroi orientale de la citerne avec l'entrée du trou d'homme.

Fig. 24 — Détail de l'embouchure du conduit d'alimentation en eau de la citerne.

soigneusement ravalées. Sur la façade sud, une ligne horizontale court depuis l'extrémité orientale du mur sur les blocs d'angle des baies et des bandeaux (fig. 25) ; elle sert de repère à la pose des baies occidentales[37]. L'absence de remploi et la haute qualité de taille et de pose permettent donc d'exclure l'hypothèse d'une église recomposée à partir d'un monument romain démonté.

À cette cohérence architecturale répond l'harmonie du répertoire décoratif. On repère deux compositions principales. La première, majoritairement utilisée, est basée sur la répétition des cercles agencés dans un mouvement tournoyant. Cette géométrie simple, dans le cas des rinceaux d'acanthes et de vignes et des lignes de rosaces (fig. 26), est aussi déclinée dans des schémas plus complexes (fig. 27), tels les tresses de pampres à doubles brins, les fleurs inscrites dans un rouleau végétal continu ou les doubles rangées de feuilles en hélice. La seconde composition correspond aux gerbes de fruits ou de feuillages ; bien que linéaire, ce motif est mis

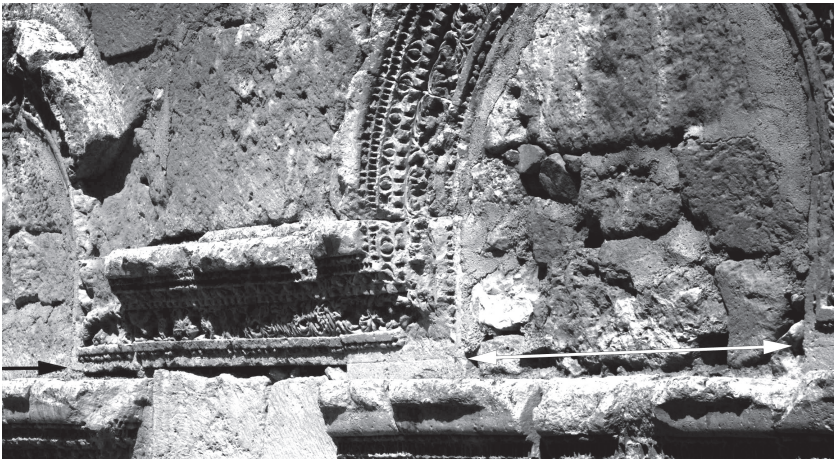


Fig. 25 — Ligne de repère de pose à la base des baies orientales de la façade sud.

37. Cette ligne incisée sur le replat, en dessous des moulures des premiers blocs des baies orientales et du bloc du bandeau, correspond au niveau du lit de pose des premiers blocs des baies occidentales. Elle a donc servi à rattraper la différence de hauteur entre les deux groupes de blocs employés pour chaque partie de la façade. Contrairement à la pose des blocs de parement qui peut intégrer des décalages importants de hauteurs de blocs selon l'approvisionnement des carrières de pierres, les modénatures des moulures et la stéréotomie des arcs nécessitent un assemblage de vérification au sol, avant pose.

en œuvre de façon dynamique par l'ajout de rubans noués ou l'alternance de plusieurs motifs végétaux (fig. 28). En effet, la variété des espèces botaniques représentées est assez large : folioles et feuilles d'acanthe, grappes et feuilles de vigne, glands et feuilles de chêne vert, pommes de pin, différents types de rosaces, de la fleur épanouie au petit fleuron. De plus, sur les frises des baies et des bandeaux, à l'intérieur de la salle orientale, la présence d'oiseaux[38] anime parfois les rinceaux de vigne (fig. 29). Nous n'en avons repéré que sept exemplaires disséminés sur la façade nord et dans le décor de la salle orientale mais il est possible que ceux de la façade sud, exposée depuis le XVIIe siècle, aient été systématiquement martelés. Enfin,

Fig. 26 — Motifs de rosettes (gauche) et d'acanthes inscrits dans un rinceau tournoyant sculptés sur les encadrements des portes de la façade sud.

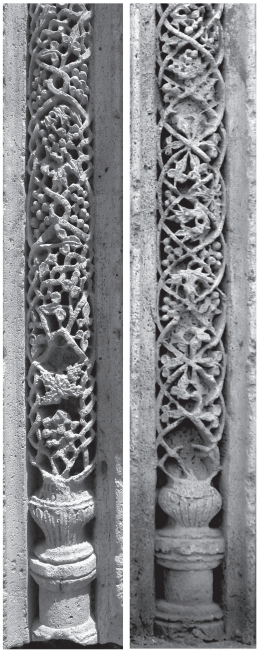


Fig. 27 — Variations sur les compositions de tresses de vignes à doubles brins sur les encadrements de portes de la façade sud.

Fig. 28 — Compositions en gerbe (pomme de pin et gland, à gauche) ou en bouquet (folioles d'acanthe reliées par un ruban).

38. Sur sept exemplaires retrouvés, deux sont complets. Il semble aussi possible de restituer en deux endroits le motif traditionnel de deux oiseaux buvant à la coupe.

le répertoire décoratif de Mar-Yaʿqub met en avant de façon remarquable le motif de rinceaux sortant d'un canthare à godrons. Il est repris sur trois registres architecturaux, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur du bâtiment. À l'intérieur de la salle orientale, un vase marque certains angles des bandeaux (fig. 30), en alternance avec une feuille. Sur les façades extérieures, on le trouve représenté, sur une petite colonnette, à la base des jambages des portes extérieures, ou en motif de transition, à l'angle des bandeaux, sous les baies jumelées des petites portes, ainsi qu'en motif central sur l'un des plus beaux linteaux des grandes portes de la façade nord. Sur le décor de ce linteau (fig. 31), l'entrelacs de rinceaux, le vase, les grappes et les deux oiseaux sont traités avec brio : ils sont détachés du fond du bloc pour créer un effet de haut-relief.

Dans cet inventaire décoratif, il faut encore citer les petites couronnes à ruban qui ornaient le centre des linteaux des petites portes (fig. 32). Ce sont les seuls motifs centraux qui ont subsisté puisque les moulures de clé des arcs de la pièce orientale ont été buchées. L'hypothèse d'une croix centrale arasée n'est pas à exclure.

Fig. 29 — Oiseau picorant une grappe conservé sur le bandeau sculpté d'une des baies nord de la salle orientale.

Fig. 30 — Motif de vase placé en transition à l'angle des bandeaux et des baies sur le décor à l'intérieur de la salle orientale.

Tous ces exemples nous montrent la haute maîtrise technique de l'atelier qui a exécuté ce décor. Le registre ornemental choisi décline seize dessins différents sur les huit linteaux et sur les huit encadrements de portes avec une virtuosité et une inventivité étonnantes. Les reliefs, très fouillés, révèlent une utilisation abondante du foret ou trépan, et les sculpteurs ont recherché un effet de haut-relief, très réussi pour les vases des montants de portes et les pampres. Pour les moulures des bandeaux et des corniches, ces sculpteurs ont puisé dans le répertoire classique (denticules, oves, triglyphes, petites rosaces).

Fig. 31 — Motif de rinceaux jaillissant d'un vase animés d'oiseaux (à droite) sur le linteau de la grande porte orientale de la façade nord.

Fig. 32 — Couronne conservée sur le linteau de la petite porte occidentale de la façade nord.

Interprétation : martyrion ? baptistère ?

Le plan de ce bâtiment tel qu'il a été conservé est déroutant : il n'a pas de parallèle convaincant, à notre connaissance, dans les baptistères ou églises de la région, en raison du nombre d'ouvertures et des différences de niveaux entre les deux salles.

Encore une fois, la réutilisation d'un édifice romain préexistant semble très invraisemblable, puisque le très grand nombre d'ouvertures latérales ne convient ni à un temple, ni à une basilique civile, ni à une maison ni même à un édifice funéraire. La présence d'une abside orientée dans l'état premier du bâtiment permet de l'identifier comme un lieu de culte chrétien. Mais les interprétations diffèrent sur l'état primitif du monument ; église-martyrion pour G. Bell, baptistère du IVe siècle pour E. Herzfeld et A. Khatchatrian ou baptistère-martyrion pour A. Grabar.

Organisation spatiale, accès, circulation

Avant d'examiner ces différents *scenarii*, il faut insister sur certaines particularités structurelles qui jouent un rôle important dans le fonctionnement primitif du monument :

1) La différence de niveau entre les parties ouest et est de l'église, sans être considérable, est notable[39]. Il faut imaginer que, sur les façades nord et sud, un emmarchement de 50 cm de haut précédait les petites portes[40] et qu'à l'intérieur, il fallait emprunter un autre escalier, sans doute situé devant le grand arc, pour passer d'une salle à l'autre.

2) Le dispositif de portes jumelées sur les façades latérales du monument permet d'avoir accès de manière indépendante à chaque espace intérieur. Le nombre de portes par salle peut s'expliquer par la nécessité d'accueillir un grand afflux de monde ou de réserver des passages en fonction de la qualité des personnes (homme/femme, fidèle/ecclésiastique etc.). La disposition en vis-à-vis des portes et la position de l'inscription sur la façade sud indiquent que le sens de circulation privilégié allait du sud au nord (entrée-sortie).

3) La partie occidentale de l'église comportait sur chaque côté une salle oblongue, ou quatre petites pièces, communiquant avec un espace central ouvert vers l'est[41]. Ces pièces nord et sud, qui étaient pourvues d'un système de fermeture, semblent jouer le rôle d'antichambres, comme

39. Nous insistons sur cette différence car elle n'avait pas été notée par les études précédentes qui ne bénéficiaient pas d'une vue globale du bâtiment.

40. En partant de l'hypothèse que le sol antique extérieur était à peu près à la même altitude qu'aujourd'hui.

41. En l'absence de toute indication sur la présence ou non d'une ouverture à l'ouest.

si l'accès à l'espace central pouvait être dissocié de l'entrée dans cette partie de l'église.

4) Dans la salle orientale, la hiérarchie du décor met en avant le grand arc occidental plutôt que l'abside, comme pour valoriser une circulation d'est en ouest. De plus, l'espace occidental se trouve dans une position légèrement surélevée, traditionnellement réservée au chœur.

Si on admet ces hypothèses de circulation, il devient clair que les espaces à l'intérieur de l'église ont pu fonctionner de manière autonome. La partie ouest de l'église ne peut être considérée comme un porche, puisque la pièce orientale, qu'il devrait desservir, présente le même nombre de portes. Cependant, les dimensions de la salle orientale contrastent à tout point de vue avec les caractéristiques de l'espace occidental. En effet, ce dernier est subdivisé en 3 ou 5 pièces, ce qui rend sa superficie utile très réduite ; son élévation est aussi moins considérable et son sol est surélevé. L'espace central, ainsi créé, était assez étroit, bien séparé de l'extérieur et, a-t-on envie de dire, plus propice à un certain type de recueillement. Au contraire, la salle orientale est spacieuse, éclairée de chaque côté par de hautes fenêtres ouvertes, et elle est accessible directement de l'extérieur. La restitution esquissée par Herzfeld[42] est astucieuse et donne à voir la différence d'élévation entre les deux parties du monument (fig. 33). L'hypothèse d'une toiture pyramidale, sur le modèle du monument funéraire de El-Bara, est séduisante mais ne s'impose pas. Plus important, la représentation de la partie occidentale est incorrecte puisqu'elle ne tient pas compte de la hauteur des petites portes ni de la subdivision de cet espace.

En dépit de la surélévation du sol actuel et de la plate-forme du chœur, nous avons suffisamment d'indices pour associer le premier état au fonctionnement d'un baptistère. Outre l'inscription identifiant le monument comme un baptistère, la présence d'une citerne nous paraît représenter un argument de taille, même si les parallèles restent à chercher pour comprendre comment l'eau circulait de la citerne vers la cuve baptismale. Dans le dépôt lapidaire situé au sud-ouest de Mar-Yaʿqub, un fragment de cuve monolithe a été retrouvé. Il provient selon toute vraisemblance du baptistère. Il nous servira de base typologique pour établir une proposition de restitution. Il reste à déterminer dans quelle salle se trouvaient les fonts baptismaux.

42. Sarre & Herzfeld 1920, p. 342.

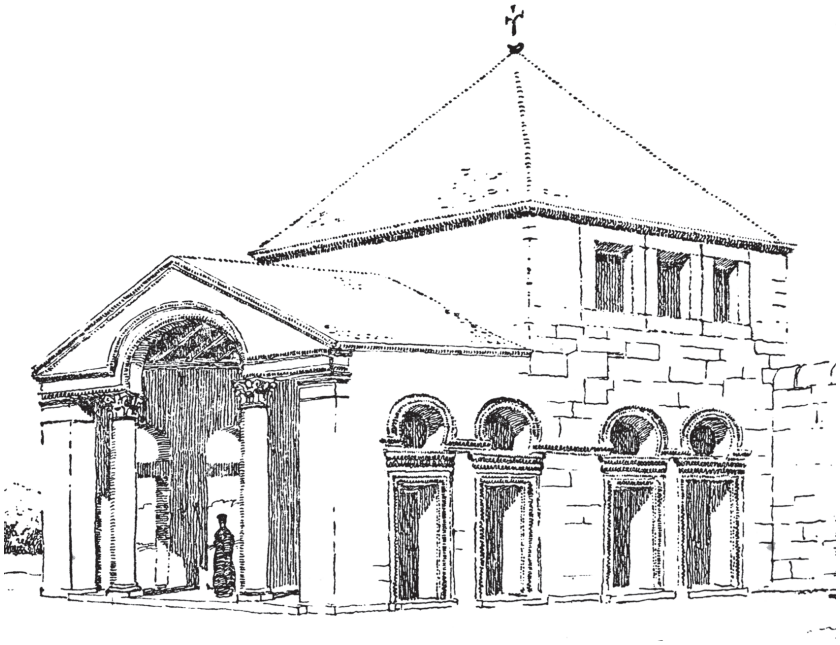


Fig. 33 — Restitution du baptistère esquissée par E. Herzfeld (Sarre & Herzfeld 1920, p. 342).

Baptistère-martyrion ?

Notre première hypothèse privilégie plutôt un fonctionnement autonome des deux espaces (fig. 34). Le plan carré de la salle orientale, adopté dans de nombreuses annexes d'églises proche-orientales[43], avait convaincu de nombreux spécialistes d'y restituer la salle baptismale[44]. L'emplacement de la cuve restait indéterminé mais il semble qu'une position centrée, avec ou sans baldaquin, soit la plus plausible. En effet, la position du trou d'homme sous le sol de l'abside interdit de restituer une cuve à l'est. Enfin, il faut convenir que le motif des rinceaux jaillissant du vase, symbole de vie nouvelle, qui est développé sur les bandeaux et les baies, se prête

43. Pour les comparaisons avec d'autres baptistères de plan carré, voir Khatchatrian 1957, p. 407-410 et fig. 16 et Khatchatrian 1962, fig. 22 (Bamoukha), fig. 23 (Khirbet el-Khatib), fig. 25 (Darqita).

44. Katchatrian, par exemple, avait considéré que cet espace, ouvert sur trois côtés et éclairé par cinq hautes fenêtres, faisait office de baldaquin et qu'un enclos extérieur délimitait un déambulatoire, Khatchatrian 1957.

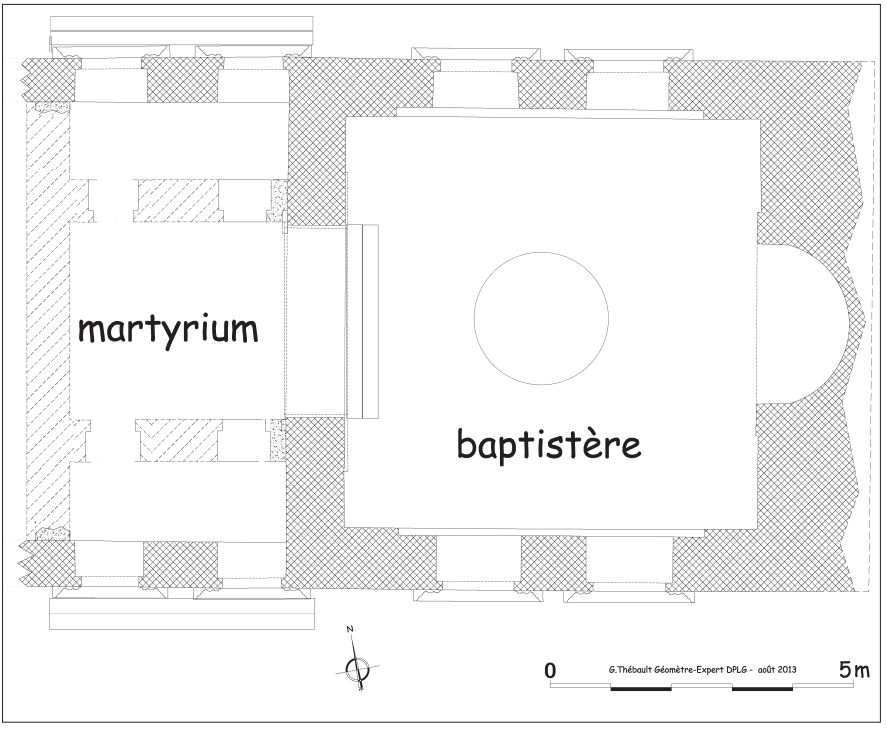


Fig. 34 — Mar-Yaʿqub. Restitution de l'état premier comme baptistère-martyrion (G. Thébault).

particulièrement bien au rite du baptême, bien que ce symbole se rencontre fréquemment dans les décors d'églises et sur de nombreuses pièces du mobilier ecclésiastique.

Dans ce schéma, l'interprétation de l'espace ouest demeure difficile car nous ne savons pas comment se présentait sa façade occidentale. Nous avons repéré le départ d'un mur de refend lié aux baies les plus occidentales mais nous ne pouvons pour l'instant juger s'il représentait la limite extérieure du monument[45] ou une subdivision interne. Trois facteurs peuvent nous guider dans l'identification de cet espace : sa position volontairement isolée, par la surélévation du sol et le système d'antichambres, son espace utile réduit à une superficie de 15 m^2 et son toit surbaissé. Ces caractéristiques nous empêchent de suivre Herzfeld ou Khatchatrian

45. Hypothèse probable par symétrie avec le mur oriental de cet espace.

qui y reconnaissent un porche ou un vestibule. La comparaison avec le plan du baptistère de Gülbahçe, près de Smyrne, est ici intéressante (fig. 35). À l'ouest de ce baptistère de plan carré, les fouilleurs ont trouvé une salle rectangulaire divisée en trois salles longitudinales. D'après Khatchatrian, cette pièce aurait fonctionné comme un vestibule communiquant avec la salle baptismale par une porte centrale de 2 m de large[46]. Mais il existe des différences fondamentales avec Mar-Yaʿqub. Dans le cas de Gülbahçe, le sol du vestibule est plus bas que celui du baptistère et le nombre de portes pour chaque salle, très réduit, privilégie un sens de circulation nord-sud, entre le baptistère et le narthex et entre le pseudo-vestibule et l'atrium.

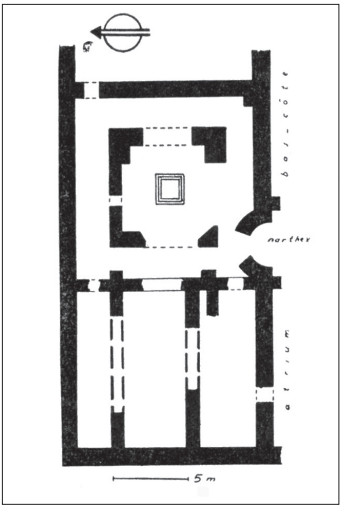


Fig. 35 — Plan du baptistère de Gülbahçe (KHATCHATRIAN 1962, p. 15, fig. 115).

À titre d'hypothèse, on peut envisager que l'espace occidental à Nisibe ait été utilisé en salle de prière pour les catéchumènes ou comme premier emplacement pour la tombe de saint Jacques ou d'un autre évêque de Nisibe. A. Grabar apparentait le plan de Mar-Yaʿqub à celui d'un martyrion en raison du nombre d'ouvertures et suggérait que le sarcophage du saint y avait été déposé dès l'origine[47]. Le cas du premier martyrion de la basilique A de Reṣafa peut indiquer la raison et le fonctionnement de ces entrées multiples. T. Ulbert a montré comment, dans la basilique A de Reṣafa, l'accès aux reliques de saint Serge, était contrôlé[48]. Le sarcophage, abrité sous un baldaquin, occupait le fond du *pastophorium* nord et était séparé du reste de la basilique par une haute grille et par une volée de quatre marches ; les pèlerins pouvaient l'apercevoir

46. On notera que le plan commenté par Khatchatrian est différent de celui publié par le fouilleur. Sur le document original, l'accès entre les deux espaces n'est pas axial mais placé dans l'angle sud-ouest du baptistère et ouvre seulement sur la pièce sud de la salle tripartite. Ce passage réduit permettait d'accéder au baptistère depuis l'atrium sans passer par le narthex. Dans ce schéma, les salles longitudinales n'ont qu'un rôle réduit dans le complexe épiscopal. KHATCHATRIAN 1962, p. 91 et fig. 115 et SODINI 1986, p. 424 et p. 425, fig. 12.

47. GRABAR 1946, p. 79, 86, 195-196, et fig. 12.

48. ULBERT 1993, p. 342.

depuis la nef nord et ceux qui voulaient l'approcher devaient passer par une des cinq portes ouvertes sur les côté sud ou est du martyrion.

Baptistère et église des catéchumènes ?

La dynamique de la circulation a guidé notre seconde hypothèse de travail (fig. 36). La division en trois pièces oblongues de la salle occidentale permet une circulation giratoire par les pièces latérales indépendamment de l'espace central, sur le modèle du baptistère de Saint-Syméon[49]. Nous proposons donc de restituer une cuve baptismale au fond de la pièce occidentale : les néophytes pouvaient y accéder en passant par les petites portes occidentales et les pièces latérales, tandis que les prêtres se tenaient dans l'espace central. Dans ce schéma, la salle orientale serait consacrée à la messe pour les catéchumènes. Cette fonction aurait été assumée ensuite, dans la deuxième phase, par les deux bas-côtés.

En effet, quelle signification devons-nous attribuer au réaménagement de la seconde phase ? Est-ce à cette occasion que les salles latérales de l'espace occidental ont été supprimées ? Dans l'état de nos connaissances,

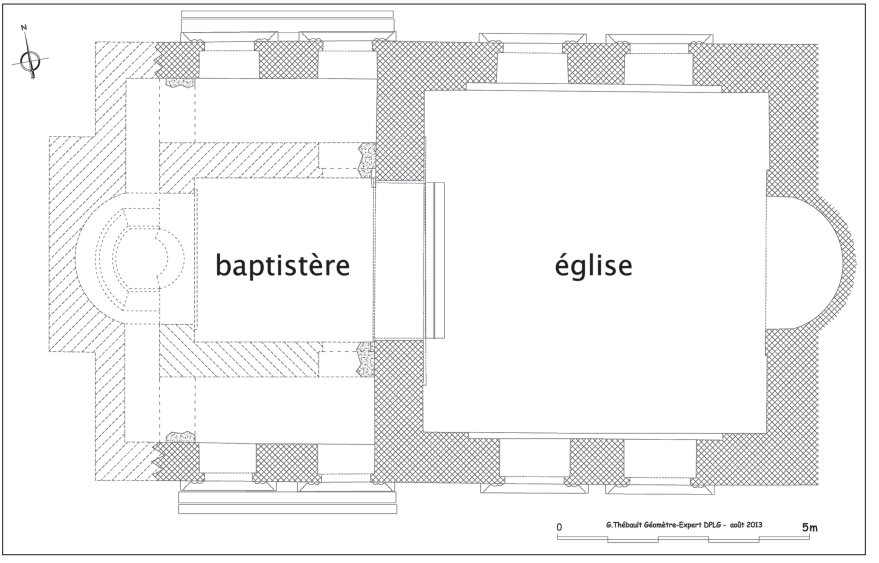


Fig. 36 — Mar-Yaʿqub. Restitution de l'état premier comme baptistère et église (G. Thébault).

49. Sur le principe du baptistère de Saint-Syméon ou de Reṣafa (baptistère de plan carré de l'église triconque), *ibid*., fig. 39 et 27.

on peut avancer que la partie ouest a été modifiée au moment où la création d'un plan basilical à trois nefs a nécessité la construction d'une nouvelle façade occidentale. Mais il faudrait réfléchir aux implications de cette nouvelle organisation spatiale pour le déroulement des cérémonies et se demander si le baptistère a été alors maintenu dans la même salle. Dans l'hypothèse où celui-ci occupait l'espace occidental, il semblerait logique que la cuve ait été déplacée vers la salle orientale[50].

Une vue d'ensemble sur les vestiges dégagés autour de l'église laisse penser que la seconde phase de construction identifiée à Mar-Yaʿqub a été accompagnée d'une refonte ou d'une extension du complexe épiscopal (construction d'une enceinte, d'une entrée sous arc triomphal et d'un portique au sud de Mar-Yaʿqub)[51].

Comme on le voit, l'étude de Mar-Yaʿqub invite très précisément à interroger les textes syriaques et les détails de la liturgie du baptême pour rechercher ce que la conception architecturale originale du premier état du monument traduit de la symbolique et du rituel de ce sacrement.

Datation : prémices ou apogée de l'art syriaque ?

La découverte de l'inscription grecque datée sur la façade sud de Mar-Yaʿqub a eu tôt fait d'imposer Nisibe comme l'inspiratrice des églises et du décor des églises nord-mésopotamiennes. C. Mundell a brillamment montré comment le vocabulaire décoratif de la première sculpture syrienne avait été influencé de manière récurrente par des « vagues de classicisme » venues des grands centres de rayonnement artistique méditerranéens, tels Rome ou Constantinople. Elle considère ainsi le décor de Mar-Yaʿqub comme le produit, au milieu du IVe siècle, d'une « quatrième vague de classicisme » et comme l'expression d'un « style antique tardif non encore rencontré dans des monuments antérieurs »[52] qu'elle a prospectés dans la région. Les comparaisons qu'elle a introduites avec toute une série d'éléments d'architecture, frises, moulures et chapiteaux, qu'elle suppose provenir des églises les plus anciennes d'Édesse, de Harran et d'Amida, sont très convaincantes. D'autre part, elle a approfondi les similitudes repérées par G. Bell dans les monuments chrétiens du Tur Abdin. Sur cette base

50. Le plan tripartite du baptistère de la cathédrale de Priène n'est pas sans rappeler le plan de la seconde phase de Mar-Yaʿqub, Sodini 1989, p. 418, fig. 7. Sur les autres exemplaires connus de baptistères à trois nefs, Keser-Kayaalp & Erdoğan 2013, p. 151.

51. Encore pratiquement inédits, Keser-Kayaalp & Erdoğan 2013, p. 151.

52. Mango 1982, p. 119.

stylistique, reprise pour l'étude architecturale des églises de Syrie[53], un regroupement chronologique des monuments du Tur Abdin a été amorcé et reste la périodisation de référence, étant donné l'absence de fouilles stratigraphiques pour les sites byzantins de ce secteur.

Comparaisons stylistiques

L'étude que nous avons menée a permis de revoir sous une meilleure lumière les décors de Mar-Yaʿqub et de relever plus précisément les motifs et les frises. Nous avons commencé à compléter les données de références appartenant à des ensembles architecturaux cohérents et bien datés, comme celui de Reṣafa[54], en particulier pour certaines compositions assez originales.

Par exemple, si on se tourne vers le Massif calcaire, il est difficile de trouver des parallèles antérieurs à la première moitié du Ve siècle, puisque les églises, connues pour le IVe siècle, sont rarement décorées[55]. En fait, ce sont sur les réalisations les plus abouties de Syrie du Nord, à Deir Seta[56] et à Saint-Syméon (476-491), que l'on reconnaît les caractéristiques des sculptures de Nisibe : en particulier sur les frises d'acanthes dont la représentation assez naturaliste et le relief très fouillé contribuent à l'impression de fluidité des enroulements (fig. 37).

Pour le motif de doubles rangées de feuilles en hélice, nous n'avons pas trouvé pour l'instant d'exemple plus proche que dans le décor de Sainte-Sophie à Istanbul, notamment sur des chapiteaux de la tribune, dans le style délicat des sculptures ajourées du VIe siècle. Pour les magnifiques chapiteaux à guirlande qui supportent le grand arc de la salle orientale de Mar-Yaʿqub, nous n'avons pas identifié d'exemple antérieur[57], alors que la postérité de ce type semble bien documentée dans le Tur Abdin,

53. *Ibid.*, p. 120-128.

54. L'étude approfondie publiée par G. Brands a complètement renouvelé le corpus de références régionales, BRANDS 2002.

55. Entre 350 et 390, le décor des églises est assez peu développé et certains éléments du répertoire classique (grecque, dentils et oves) se raréfient sur les portes après le second quart du IVe s., NACCACHE 1992, p. 261.

56. KHOURY 1987.

57. La section de portique antique que M. Assénat et A. Pérez ont proposé de reconnaître dans la cour de la grande mosquée d'Amida comporte deux éléments hétérogènes : un chapiteau à guirlande et un second de type « à acanthes battues par le vent ». Ces éléments paraissent donc être des remplois byzantins insérés pendant la phase de remontage : ASSÉNAT et PÉREZ 2013.

Fig. 37 — Comparaison entre les frises d'acanthe de Mar-Yaʿqub *(supra)* et celle de Deir Seta *(infra)* (Naccache 1992, fig. 262).

notamment à Harran, à Amida et surtout à Mayafarqin[58], et pour le début du VIe siècle, dans la cathédrale tétraconque de Reṣafa (518)[59]. Il est intéressant de noter que dans le décor de cette église, ce type à guirlande est décliné de deux manières (fig. 38) : la première dans un style quasi identique à celui de Mar-Yaʿqub[60] et la seconde plus conforme à la mode

58. Mango 1982, p. 120-122 et fig. 17 (Édesse) ; Brands 2002, pl. 91a-b (grande mosquée, Amida), 93a-b (église Sainte-Marie, Amida) et 102a (Mayafarqin).

59. Brands 2002, pl. 51 et 59.

60. M. Assénat et A. Pérez ont suggéré récemment que les chapiteaux de style classicisant de Reṣafa auraient été rapportés d'Amida, Asséнat & Pérez 2013, p. 147. Cette hypothèse est peu vraisemblable en raison de la distance de 285 km qui sépare les deux sites ; le calcaire employé pour ces chapiteaux ne présente pas de qualité ornementale particulière justifiant une telle dépense. En revanche, les colonnes en marbre colorés d'Amida et de Reṣafa sont susceptibles de venir d'une spoliation de monuments romains, comme le signalent les auteurs, leur ressemblance pouvant s'expliquer par une provenance commune dans l'une des carrières spécialisées qui ont fourni les chantiers antiques entre les périodes sévèrienne et byzantine.

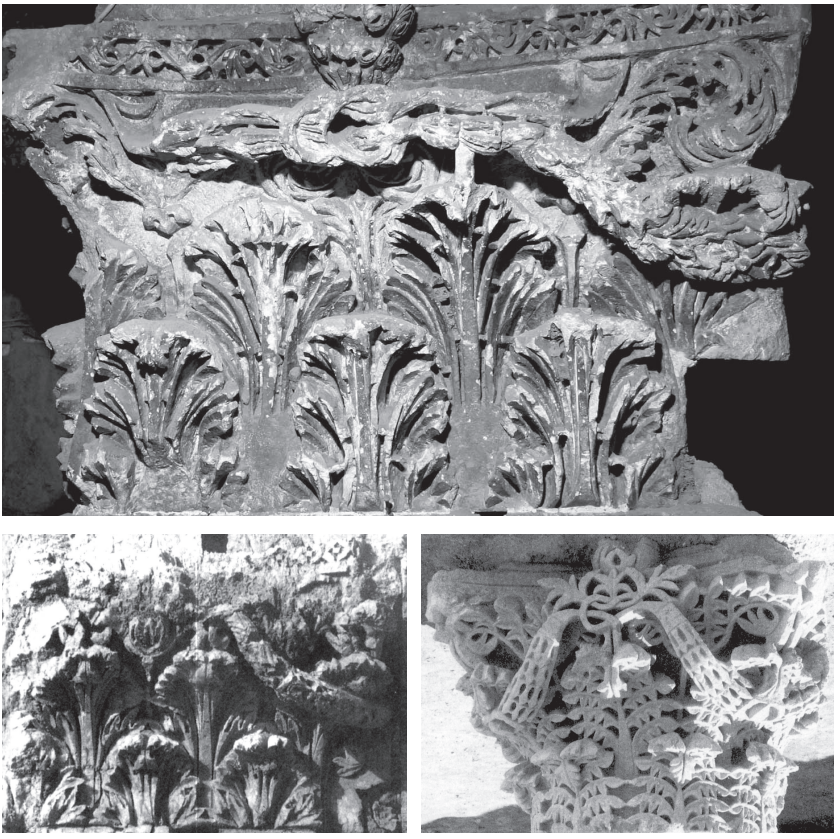


Fig. 38 — Chapiteaux à guirlande de Mar-Yaʿqub *(supra)*
et de l'église tétraconque *(infra)* de Reṣafa (BRANDS 2002, pl. 59c et 51f).

des motifs ajourés au trépan[61]. Quant aux frises de rinceaux jaillissant d'un vase et animées d'oiseaux, motif dont la signification symbolique d'Eau de Vie a assuré la pérennité depuis la plus haute antiquité, il est surprenant d'en voir un exemplaire d'une exécution similaire, au VIe siècle, sur les plaques d'ivoire de la chaire de Maximien, à Ravenne[62] (fig. 39). Certaines

61. La contemporanéité de ces deux styles nous semble indiquer que le style « naturaliste » de Mar-Yaʿqub ne paraît pas constituer un critère de datation en soi ; en revanche, il peut servir à reconnaître l'atelier qui a travaillé à Mar-Yaʿqub.

62. CECCHELLI 1936.

frises des basiliques de Reṣafa[63] et du Tur Abdin[64] – Amida, Dara, Deir Zafaran, Hah, Mayafarqin[65] – s'y apparentent également. On est en droit d'attribuer l'aspect plus sec de ces sculptures aux caractéristiques de la pierre employée. Certes, le gypse de Reṣafa est issu des strates les plus homogènes de la vallée de l'Euphrate, mais il ne présente pas toujours les qualités du calcaire de Nisibe, qui offre une résistance un peu supérieure à celle de la pierre de Mardin ou de Midyat. Enfin, les motifs classiques, tels que les triglyphes, rais de cœur, dentils, pseudo-modillons, perles, pirouettes et oves, déclinés sur les corniches intérieures et extérieures de Mar-Yaʿqub, ornent également la plupart des moulures des architraves de la région : Édesse, Harran, Amida, Deir Zafaran, Mayafarqin[66]. Les exemples les plus proches de Mar-Yaʿqub correspondent à des blocs d'architecture en remploi ou erratiques de Harran et Urfa. À Reṣafa, malgré un traitement plus sec et géométrique des motifs, on peut observer une même recherche de variété qu'à Mar-Yaʿqub : elle s'exprime tout d'abord dans les différentes distributions des rangées de motifs sur les moulures mais aussi dans la multiplication des formes intercalées entre les modillons ou entre des oves : nœuds, palmettes, rosettes, feuilles et fleurs de lys[67].

Comparaisons architecturales

La technique de construction en appareil à double parement en pierre de taille, mise en œuvre du IIIe siècle au VIIe siècle, ne constitue pas un critère de datation suffisamment précis. En revanche l'emploi de baies outrepassées comme arc de décharge dans l'élévation renforce la comparaison avec Saint-Syméon[68]. Les caractéristiques des moulures de Mar-Yaʿqub sont en cours d'étude mais, déjà, les encadrements des portes, marquées par une projection de 0,25 cm par rapport à l'aplomb du mur, ont acquis l'ampleur des moulures du début du VIe siècle. Les profils de Nisibe trouvent une exacte

63. Frises de la basilique B (annexe sud-ouest), des arcs des absides de la cathédrale tétraconque et des archivoltes de la cour de la porte nord, BRANDS 2002, pl. 39, 63, 65 et 73.

64. MANGO 1982, p. 119 et 1991, p. 557 et BRANDS 2002, pl. 61b (Dara).

65. Ainsi que les mosaïques byzantines du monastère de Mar-Gabriel, voir MUNDELL & HAWKINS 1973.

66. BRANDS 2002, pl. 81 (Édesse), 61 (Reṣafa), 92c-d (Amida) et 97c (Deir Zafaran).

67. Nous n'avons pas repéré d'animaux stylisés dans les motifs intermodillons à Mar Yaqub alors qu'à Reṣafa, ont été retrouvés des motifs en forme de poisson (Zentralbau), ou de tête de lion (porte nord, baies de la façade sud), BRANDS 2002, pl. 54c et 73.

68. Nous remercions vivement J.-L. Biscop pour cette observation. BISCOP & SODINI 1983, p. 356-359 et fig. 25-26.

Fig. 39 — Motif de rinceau sur une plaque d'ivoire de la chaire de Maximien de Ravenne (© DGC).

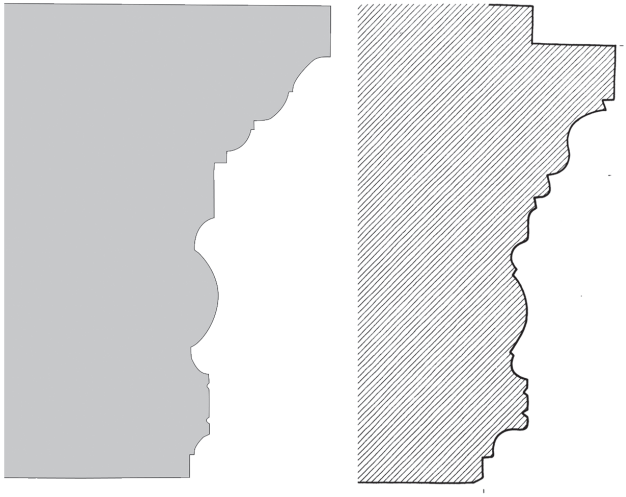


Fig. 40 — Comparaison entre les profils des encadrements des portes de Mar-Yaʿqub, à gauche, et de Reṣafa, à droite (BRANDS 2002, Beil. 15c).

correspondance dans les encadrements des portes de la cathédrale centrale de Reṣafa[69] (fig. 40). La silhouette des corniches s'approche de la forme trapézoïdale des chambranles les plus élaborés du Massif calcaire[70].

L'inscription datée

En dépit de la dégradation du bloc qui porte l'inscription, resté exposé et accessible au moins depuis le milieu du XIXe siècle, la date de 671 (de l'ère

69. Profil des portes orientales de la basilique B de Reṣafa, BRANDS 2002, Beil. 15c. On notera que les bases des pilastres de l'abside sud présentent le même profil que celles de pilastres de l'abside sud de la basilique B de Reṣafa, BRANDS 2002, Beil. 47a-c.

70. Par exemple, voir la porte sud-ouest de l'église du couvent sud-ouest de Deir Seman, la porte ouest de Deir Kila et le linteau de la porte nord-ouest de Darqita, NACCACHE 1992, I, p. 226, fig. 259, et II, pl. 170 et 176.

des Grecs), donc 359, est encore clairement lisible (fig. 41). Le bloc sur lequel est gravée l'inscription porte le bandeau décoré qui lie les baies des petites et grandes portes de la façade sud. Pour la première ligne de l'inscription, le graveur s'est servi du listel situé entre la frise d'acanthe et un rang de perles et pirouettes qui termine la moulure du bandeau. La seconde ligne occupe l'espace libre entre la moulure et la base du bloc, mais celui-ci s'est révélé juste suffisant pour mentionner les commanditaires du monument et leur fonction, l'évêque Vologèse et le prêtre Akepsyma. Pour la suite du texte, le sculpteur a été obligé de réduire la hauteur des lettres et de répartir celles-ci au-dessus et en dessous d'un repère horizontal, incisé par les tailleurs de pierre pour guider la pose des premiers blocs des arcs outrepassés (fig. 42). Cette inscription n'occupe donc pas un emplacement réservé mais a mis à profit un espace libre sur un bloc mouluré. Elle se trouve ainsi dans une position élevée et relativement centrée, sans doute moins privilégiée qu'un encadrement de porte.

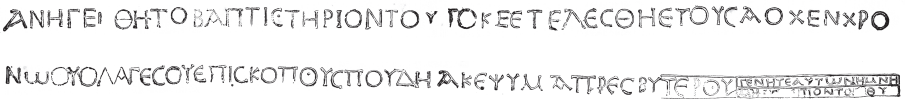


Fig. 41 — Relevé de l'inscription par E. Herzfeld avant la détérioration du bloc (d'après Sarre & Herzfeld 1920, p. 338).

Fig. 42 — Détail des dernières lignes de l'inscription.

Discussion

Les indices de datations indirects aujourd'hui disponibles sont nettement divergents au point qu'il est nécessaire de reposer la question de la date de construction[71] : Mar-Yaʿqub doit-elle être daté de 359 ou du début du VIe siècle ? À ce stade de notre travail et dans l'attente d'une nouvelle étude épigraphique, nous nous garderons bien de trancher. Au contraire, nous voudrions approfondir chacune de ces pistes parce qu'elles mettent en valeur l'importance des régions aux marges de l'Empire.

Si l'inscription est bien un texte dédicatoire, elle date la construction du premier état de Mar-Yaʿqub, de 359, sous l'épiscopat de Vologèse, entre le siège sassanide de 350 et la cession de la ville aux Sassanides en 363. Le baptistère serait l'œuvre d'un atelier régional, héritier de la tradition artistique syrienne telle qu'elle s'est épanouie à l'époque romaine, à Palmyre ou Hatra[72]. Cette datation place le développement de l'art paléochrétien entre les IVe et VIIe siècle dans une perspective tout à fait nouvelle. En effet, il faudrait considérer que certains éléments majeurs des constructions de Reṣafa ont été copiés sur des monuments du IVe siècle – dont Mar-Yaʿqub serait le seul exemple survivant – monuments qui comprenaient au moins les premières basiliques d'Édesse, d'Amida et de Harran. D'une manière plus générale, les plus grandes réalisations impériales, de Zénon à Justinien et de Constantinople à l'Euphrate, auraient été influencées par une tendance stylistique « syriaque » dont les formules décoratives et architecturales auraient été élaborées à la fin du règne de Constance. Il conviendrait, en quelque sorte, d'étendre à de plus nombreux motifs et à certains types de moulures ce que C. Mundell avait très justement reconnu comme des « syriacismes », à propos des chapiteaux à guirlandes du *Cosmidion* restauré par Justinien[73]. Cette mode qui a été, on le sait, popularisée par la diffusion du culte des martyrs et ermites syriens, Syméon, Serge et Cosme, sous Zénon et Anastase, et renforcée par la propagande de Justinien[74], aurait pour origine un emprunt, assez « littéral » à une tradition nord-mésopotamienne. Dans cette perspective, Mar-Yaʿqub apparaît comme un jalon fondateur de l'art

71. Sur la remise en question de la datation, KESER-KAYAALP & ERDOĞAN 2013, p. 150.

72. Et peut-être à Amida au cours du IIIe s., si l'on suit les conclusions de l'analyse menée par M. Assénat et A. Pérez sur la chronologie urbaine de Diyarbakir. Ayant reconnu très judicieusement la trace d'une orientation antique dans l'orientation de la façade orientale de la grande mosquée, ils proposent de voir dans la colonnade actuelle un remploi ou un remontage *in situ* d'un portique antique : ASSÉNAT & PÉREZ 2013.

73. SODINI 1992, p. 41.

74. Dont le programme de construction sur la frontière orientale a été célébré par le *De Aedificiis* de Procope.

byzantin, un siècle après les peintures murales de Doura-Europos[75].

Si nous suivons, au contraire, la piste que paraît indiquer l'analyse stylistique et architecturale, il conviendrait de situer la construction de Mar-Yaʿqub entre le début du Ve siècle[76] et les trois premières décennies du VIe siècle[77]. Le premier état de Mar-Yaʿqub serait alors contemporain du développement de l'école de Nisibe, c'est-à-dire lié à un contexte extrêmement stimulant sur le plan culturel et idéologique. Dans cette perspective, l'inscription grecque pourrait être interprétée comme un texte commémorant un baptistère antérieur, qui aurait été reconstruit ou transformé. L'intérêt pour les autorités ecclésiastiques de surenchérir sur l'ancienneté d'un lieu de culte est tout aussi évident que celui d'une dédicace. Cette suggestion conviendrait mieux à la chronologie relative du bâtiment. En effet, la seconde phase de construction à Mar-Yaʿqub présente des techniques de construction et des modénatures très proches de celles du premier état, dont elle s'inspire de manière évidente. Cette phase est traditionnellement datée du milieu VIIIe siècle et attribuée à l'action de Cyprien[78]. Cette hypothèse permet de réintégrer Mar-Yaʿqub et Nisibe dans le grand mouvement artistique qui touche les centres de

Fig. 43 — Détail de décor du piédroit nord de l'abside centrale de l'église Mar-Yaʿqub de Salah.

75. La première publication sur les peintures découvertes dans le temple de Bêl de Doura s'intitulait en effet « Oriental Forerunners of Byzantine Painting », BREASTED 1924.

76. En référence aux motifs végétaux de l'église orientale de Babisqa (datée de 390-407) et de la porte sud-est de l'église Saints-Pierre-et-Paul de Darqita (418), NACCACHE 1992, pl. 19 et 37.

77. En référence aux chapiteaux à guirlande de la cathédrale de Reṣafa.

78. Chronologie d'après les sources textuelles mais qui s'applique peut-être mieux à la cathédrale récemment fouillée par le musée de Mardin.

pèlerinage, les groupes épiscopaux et les monastères à partir du milieu du Ve siècle. En conséquence, il serait envisageable que l'atelier qui a travaillé à la cathédrale de Reṣafa soit apparenté à celui de Mar-Yaʿqub, en dépit des délimitations territoriales et religieuses.

Quelles que soient les conclusions que notre étude finale apportera à cette discussion, il paraît important de poursuivre la recherche initiée par C. Mundell et de répertorier les réalisations contemporaines de Mar-Yaʿqub. La ressemblance frappante entre la frise de rinceaux des pilastres de l'abside centrale de l'église de Saint-Jacques le Reclus à Salah (fig. 43), près de Midyat, avec celles du baptistère doit être explorée : la qualité technique, la sensibilité naturaliste et l'emploi du trépan correspondent à ce point que ces réalisations sont sans doute contemporaines[79].

Nous espérons avoir démontré combien l'étude architecturale d'un monument de référence de l'art chrétien oriental est justifiée[80] et combien les enjeux de notre projet reflètent les problématiques archéologiques et historiques régionales.

Bibliographie

Asséнat & Pérez 2013 : Martine Asséнat & Antoine Pérez, « Amida 2 : un forum à Amida », *Anatolia antiqua* 21, p. 135-158.

Badger 1852 : George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals : with the Narrative of a Mission in Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844*, t. I, London.

Bell 1913 : Gertrude Lowthian Bell, *Church and Monasteries of Tûr Abdîn and Neighbouring Districts*, Heidelberg (Zeitschrift für Geschichte der Architektur 9).

Biscop & Sodini 1983 : Jean-Luc Biscop & Jean-Pierre Sodini, « Travaux récents au sanctuaire syrien de Saint-Syméon le Stylite (Qalʿat Semʿan) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 127, 2, p. 335-372.

Brands 2002 : Gunnar Brands, *Resafa. 6, Die Bauornamentik von Resafa-Sergiupolis*, Mainz.

Breasted 1924 : James Henry Breasted, *Oriental Forerunners of Byzantine Painting : First-Century Wall Paintings from the Fortress of Dura on the Middle Euphrates*, Chicago.

Cecchelli 1936 : Carlo Cecchelli, *La cattedra di Massimiano ed altri avorii romano-orientali*, Roma.

Fiey 1977 : Jean Maurice Fiey, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants, des origines à nos jours*, Louvain (CSCO 388. Subsidia 54).

79. La chronologie de cette église monastique est assez représentative des hypothèses de travail que nous poursuivons : l'église aurait été fondée par le moine Jacques le Reclus mort dans les premières années du Ve siècle, son décor est daté du VIe siècle et son extérieur du siècle suivant. Une inscription syriaque atteste qu'elle a été restaurée en 753. Une étude du bâti serait riche d'enseignement. Palmer 2010, p. 207-210.

80. Nous tenons à remercier W. Khoury, J.-P. Sodini, J.-L. Biscop, B. Outtier et D. Gonnet pour leurs conseils et les informations précieuses qu'ils nous ont communiquées lors de la Journée d'Études syriaques.

GRABAR 1946 : André GRABAR, *Martyrium, recherche sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris.

KESER-KAYAALP & ERDOĞAN 2013 : Elif KESER-KAYAALP & Nihat ERDOĞAN, « The Cathedral Complex at Nisibis », *Anatolian Studies* 63, p. 137-154.

KHATCHATRIAN 1957 : Armen KATCHATRIAN, « Le baptistère de Nisibis », dans *Actes du Ve Congrès international d'archéologie chrétienne*, Paris, Les Belles-Lettres, p. 407-421.

KHATCHATRIAN 1962 : Armen KATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens*, Paris (EPHE, Collection chrétienne et byzantine).

KHOURY 1987 : Widad KHOURY, *Deir Seta : prospection et analyse d'une ville morte inédite en Syrie*, 2 vol., Damas, Dar Tlass.

LEROY 1967 : Jules LEROY, « Recherches archéologiques sur les églises du Tur ʿAbdin », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 111, 2, p. 324-333.

LEROY 1968 : Jules LEROY, « L'état présent des monuments chrétiens du Sud-Est de la Turquie (Tur ʿAbdin et environs) », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 112, 4, p. 478-493.

MANGO 1982 : Marlia Mundell MANGO, « The Continuity of the Classical Tradition in the Art and Architecture of Northern Mesopotamia », dans N. Garsoian, T. Matthews & R. W. Thomson (éds), *East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, p. 115-134.

MANGO 1991 : Marlia Mundell MANGO, « The Sixth-Century Sculpture of the Monastery of Deir Za`faran in Mesopotamia », dans *Actes du XVe Congrès international d'études byzantines (Athènes 1976)*, t. II, Athènes, p. 512-528.

MUNDELL & HAWKINS 1973 : Marlia MUNDELL & Ernest J. W. HAWKINS, « The Mosaics of the Monastery of Mar Samuel, Mar Simeon, and Mar Gabriel near Kartmin », *Dumbarton Oaks Papers* 27, p. 279-296.

NACCACHE 1992 : Alice NACCACHE, *Le décor des églises de villages d'Antiochène du IVe au VIIe siècle*, Paris (BAH 144).

NIEHBUR 1780 : Carsten NIEHBUR, *Voyage en Arabie*, t. II, Amsterdam.

OLIVIER 1804 : Guillaume Antoine OLIVIER, *Voyage dans l'Empire ottoman, l'Égypte et la Perse*, t. II, Paris.

PALMER 2010 : Andrew PALMER, « La montagne aux LXX monastères », dans F. Jullien (éd.), *Le monachisme syriaque*, Paris (Études syriaques 7), p. 169-290.

SARRE & HERZFELD 1920 : Franz SARRE & Ernst HERZFELD, *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigris-Gebiet*, t. III, Berlin.

SODINI 1989 : Jean-Pierre SODINI, « Les groupes épiscopaux de Turquie (à l'exception de la Cilicie) », dans *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*, Roma, (Collection de l'École française de Rome 123), p. 405-426.

SODINI 1992 : Jean-Pierre SODINI, « La sculpture protobyzantine », dans *Byzance, l'art byzantin dans les collections publiques françaises : catalogue de l'exposition au musée du Louvre (3 novembre 1992-1er février 1993)*, Paris, p. 30-41.

SOUTHGATE 1837 : Horatio SOUTHGATE, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*, t. I, London.

TAVERNIER 1713 : *Les six voyages de Monsieur Jean-Baptiste Tavernier en Turquie et Perse et aux Indes*, t. I, Paris.

THÉVENOT 1676 : Jean THÉVENOT, *Suite du voyage du Levant*, Paris.

ULBERT 1993 : Thilo ULBERT, « Resafa-Sergiopolis : fouilles récentes dans la ville de pèlerinage syrienne », dans *Syrie, mémoire et civilisation : catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe (14 septembre 1993-28 février 1994)*, Paris, p. 341-345.

« Son architecte est saint Paul » : l'architecture traditionnelle des églises de la Mésopotamie

Amir Harrak
Université de Toronto

> « L'église ressemble à l'arche, l'autel sacré au trône, et les prêtres aux assemblées de magistrats au service du Christ. Elle est bâtie de jaspes, saphirs et cristaux de roche. Les architectes sont Pierre, Paul, Jean et André. »

Ce texte liturgique du premier dimanche de la sanctification de l'église[1] nous donne une idée idéale mais peu pratique de ce qu'est l'architecture ecclésiastique en Mésopotamie. Sur ce sujet, nos connaissances reposent sur les données de l'archéologie dans tout l'Iraq, et sur l'étude d'édifices encore debout, surtout au nord du pays ; dans les deux cas nous tournerons notre attention surtout sur les églises monumentales, monastiques et paroissiales. Ce répertoire d'églises est cependant immense[2] et c'est pourquoi nous étudierons celles qui sont le plus représentatives de l'architecture ecclésiastique à travers les siècles. Nous nous concentrerons surtout sur leur plan pour justifier l'usage de l'adjectif « traditionnelle » dans le titre ; en effet, il y a une continuité architecturale étonnante depuis les plus anciennes églises attestées archéologiquement, qui datent du VIe siècle au plus tard, jusqu'au XIXe siècle. Les plans ont bien sûr changé, par exemple le bêma a disparu, mais son écho persiste dans l'épigraphie syriaque à l'intérieur de l'église ; inversement, d'autres éléments architecturaux comme le mur solide qui sépare le sanctuaire

1. Voir Harrak 2010a, t. 1, p. 394-395.
2. Pour une ample discussion sur l'architecture des églises en Iraq, il faut consulter les travaux de base de feu Père Jean Maurice Fiey, o.p., ancien professeur et dernier directeur de mon *alma mater*, le Séminaire syro-chaldéen Saint-Jean, à Mossoul, en Iraq : Fiey 1959 et 1965-1968.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 331-361.

tripartite de la nef qui est aussi tripartite, ont été préservés. Ces éléments sont essentiels mais aussi nécessaires, puisque l'architecture, comme d'ailleurs la sculpture et l'épigraphie, est au service de la liturgie, et celle-ci est particulièrement conservatrice dans la culture syriaque de la Mésopotamie.

Avant d'aborder le sujet des églises connues par l'archéologie ou encore existantes, il vaut mieux donner une esquisse « idéale » de ce qu'est l'architecture ecclésiastique en Mésopotamie, pour la comparer avec l'architecture historique. En fait, feu le père Jean Maurice Fiey († 1995) a déjà tracé ce plan « idéal » sur des bases architecturales et littéraires[3], mais comme nous le verrons plus loin, ce plan doit être modifié à la lumière des découvertes archéologiques récentes de plusieurs églises au nord et au sud de la Mésopotamie.

Architecture ecclésiastique « idéale »

Il y a trois sortes d'églises monumentales en Mésopotamie : celle de l'Église syriaque de l'Est, qualifiée par erreur de « nestorienne » et de sa branche chaldéenne, celle de l'Église syriaque orthodoxe que l'on a autrefois appelée « jacobite » et de sa branche catholique, et le martyrion octogonal connu de l'Église syriaque orthodoxe. Toutes ces églises sont décrites dans des commentaires littéraires[4] qui soulignent surtout le symbolisme de leur architecture, mais elles sont aussi attestées dans des sites archéologiques, même si c'est souvent de façon partielle ; et quelques-unes sont encore en usage, comme nous l'avons dit. Sur ces bases littéraires et archéologiques, des savants modernes ont reconstruit les plans-types suivants.

L'église syriaque de l'Est et sa branche chaldéenne (fig. 1)

Comme tout édifice dans la Mésopotamie antique et moderne, l'église est munie d'une cour ouverte qu'on doit traverser pour entrer dans l'église. Un puits ou une citerne se trouve là, et surtout une galerie à trois arcades couvrant le côté est de la cour comme dans la *Ṭahra* chaldéenne à Mossoul ; cette partie, qui s'appelle *beth ṣlotā*, « place de prière », est celle où la liturgie se déroulait dans le passé lorsque l'été était chaud. Idéalement, l'église est

3. Fiey 1959, p. 65-102.

4. Mentionnons, entre autres commentaires : pour l'Église syriaque orthodoxe, Jean de Dara et Jacques de Saroug (Harrak 2010b) ; pour l'Église d'Orient et l'Église chaldéenne, voir Georges des Arabes et Moshe bar Kepha (Connolly & Codrington 1913).

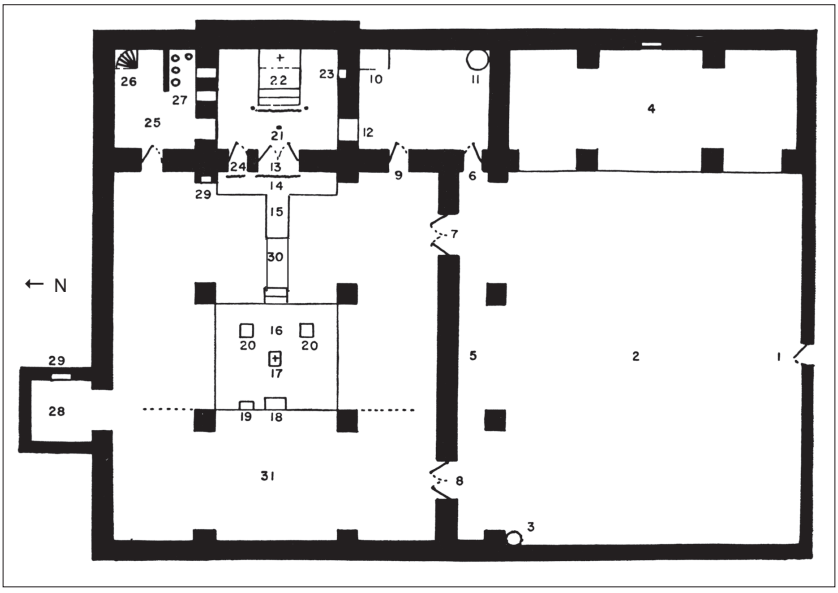


Fig. 1 — L'église syriaque de l'Est et sa branche chaldéenne (d'après FIEY 1959, plan II).

orientée vers l'est, mais dans la réalité ce n'est pas toujours le cas[5]. Une autre galerie se trouve le long du côté nord de la cour sur laquelle s'ouvrent les deux portes principales, une pour les hommes et une autre pour les femmes. Une autre petite porte s'ouvre sur le baptistère. À l'intérieur, on distingue deux espaces principaux divisés par un mur : la nef et le sanctuaire. Le sanctuaire est tripartite, séparé par des murs percés par des fenêtres : le baptistère à la droite de l'autel contient les fonts baptismaux, l'autel au centre du sanctuaire est adossé au mur et enfin le *diaconicon* est à gauche de l'autel. La façade construite du sanctuaire est percée de trois portes, permettant l'entrée dans les trois parties du sanctuaire. La porte principale qui mène à l'autel s'appelle « porte royale » ; deux battants en bois solide assurent la séparation entre le sanctuaire et la nef. Devant cette porte se trouve le *qankē*, une plate-forme du centre de laquelle part un *šqaqonā*, « ruelle, couloir étroit » incomplet, qui, lui, est lié directement au bêma au milieu de l'église. Le bêma, une plate-forme à laquelle on accède par trois marches, se trouve au centre de la nef : celui de Bazyan en est un

5. L'orientation des églises n'est pas aussi importante que l'on pense. Le père Fiey pensait que le changement était récent, mais les églises attestées archéologiquement ne sont pas toujours exactement tournées vers l'est (OKADA 1991).

exemple parfait (voir ci-dessous) : il est construit en pierre et plâtre en forme demi-circulaire, mais d'autres bêmas seraient en bois et de forme carrée. Dans les deux cas la liturgie de la Parole se tenait là-dessus, et lorsque l'anaphore commençait, les célébrants descendaient du bêma et empruntaient le *šqaqonā* vers la porte royale. L'église est aussi munie d'un *beth qaddīšē* (martyrion), qui est en principe à gauche du sanctuaire mais qui peut se trouver dans une chambre attachée au mur nord-est ; cette addition au plan montre que sa place n'était pas là à l'origine.

L'église syriaque orthodoxe et sa branche catholique (fig. 2)

Cette église peut avoir deux plans, l'un longitudinal, dont le grand axe est dirigé ouest-est, et l'autre en largeur, dont le grand axe est dirigé nord-sud. L'église correspondant au premier plan est munie de galeries sur ses trois côtés et d'une porte sur chaque côté, alors que la galerie de l'ouest servait de *beth ṣlotā* « place de prière » de l'été. Inversement, le plan en largeur a une seule galerie se trouvant non pas au niveau du sanctuaire, comme c'est le cas de l'église syriaque de l'Est, mais contre le mur ouest. Là une niche décorée d'une croix est placée entre les deux portes (des hommes et des femmes) : elle servait aussi à déposer l'évangéliaire ; le meilleur exemple de cette galerie est celui de l'église du monastère de Mar-Behnam au nord de l'Iraq dont le bâtiment actuel date du XIIIe siècle (fig. 8). À l'intérieur, l'église a trois nefs avec un bêma au centre, lui-même lié à la plate-forme située devant le mur du sanctuaire par un *šqaqonā* incomplet. Le mur solide du sanctuaire a trois portes, dont celle du milieu est la plus grande, car elle mène à l'autel. Une toute petite porte se situe à côté de la grande porte. Le fond circulaire de l'abside n'est pas toujours en saillie. Les fonts baptismaux se trouvent dans la salle à droite du sanctuaire et celle de gauche est le martyrion.

L'église martyrion (fig. 3)

De style syrien, ce bâtiment est octogonal et couvert par un dôme. Le seul exemple qui existe encore est celui de Mar-Behnam près de Mossoul. Sa porte originale est adossée contre un tell archéologique et donc bloquée et on accède au martyrion par un tunnel. Malgré ce changement, l'édifice a un plan typique idéal. Le tombeau est construit contre l'un des murs et il est recouvert d'une dalle décorée d'une croix ornementale, inclinée pour que les gens puissent la baiser avec facilité. Une demi-voûte surmonte le tombeau comme un nid d'abeilles, une caractéristique commune dans la construction contemporaine et ancienne, qui est généralement faite de briques. La façade monumentale de ce tombeau, moins belle que celles de

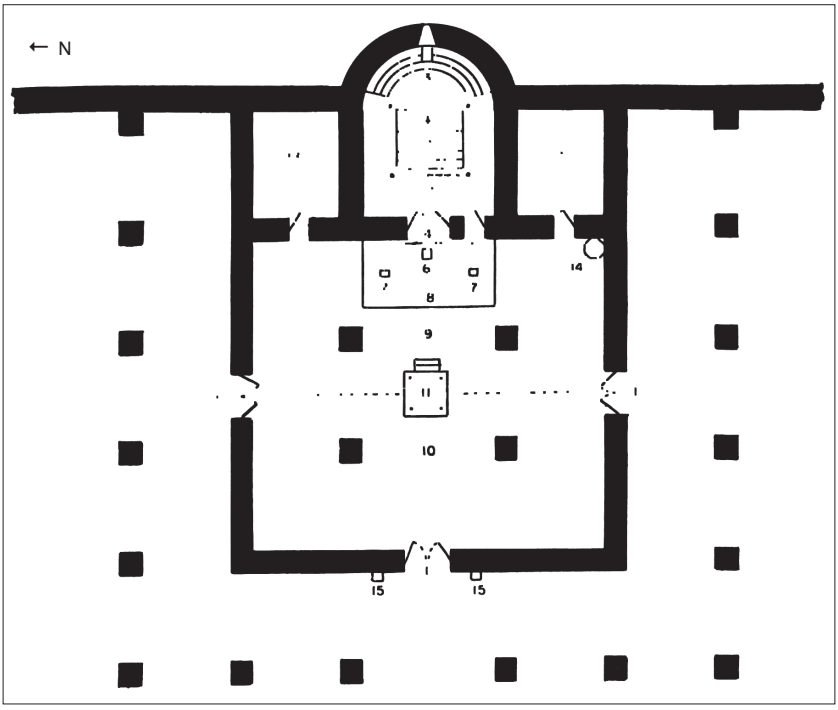


Fig. 2 — L'église syriaque orthodoxe et catholique (d'après FIEY 1959, plan III).

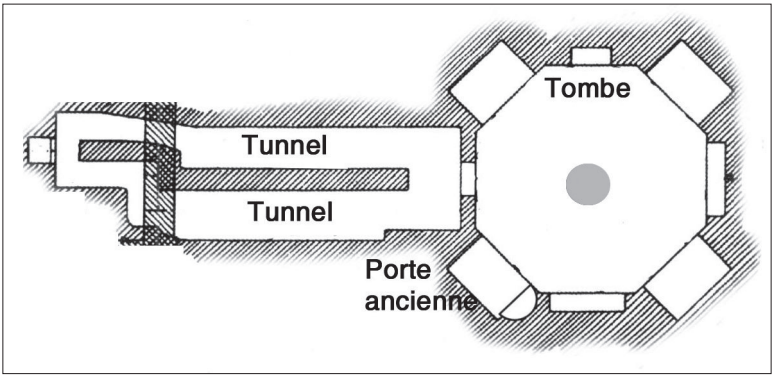


Fig. 3 – Martyrion de Mar-Behnam.

l'église, est datée de la fin du XIIIe siècle. Le martyrion à cette époque était célèbre comme lieu de guérison auprès des chrétiens et des musulmans, en particulier de l'épilepsie. Il est souvent appelé Dayr al-Jubb, « monastère de la fosse », à cause de sa profondeur sous la surface de la terre.

Les églises archéologiques et la tradition architecturale

Des églises très anciennes furent exhumées dans des sites archéologiques dispersés presque partout en Mésopotamie, dont les plans correspondent presque entièrement aux plans « idéaux ». Ces églises donnent une idée de l'architecture au premier millénaire et elles sont donc les plus anciennes. Il y a une vingtaine d'années, le professeur Yasuyoshi Okada du Japon a publié une étude architecturale comparative de ces églises[6], qui englobe les églises de Ctésiphon (Tell al-Qadi), Qusair, Rahaliya, et al-Ḥīra au sud de la Mésopotamie, et celles de Qasr Serij[7] et Museifneh au nord de ce pays. Grâce aux fouilles archéologiques iraqiennes à Takrit au centre du pays dans les années 1990, nous pouvons maintenant ajouter à cette étude comparative l'église de la citadelle de Takrit et l'église grandiose du site al-Kenisa (ce mot veut dire en arabe parlé « église ») de la région de Takrit[8]. Les fouilles kurdes[9] et maintenant françaises à Bazyan au nord de l'Iraq nous permettent aussi d'ajouter l'église de ce site qui contribue à notre connaissance de l'architecture ancienne des églises en Iraq.

Toutes ces églises anciennes et en ruine peuvent se répartir en trois catégories principales :

1) Les églises avec une abside séparée et démunies de bêma comme à Qusair, Ctesiphon, Rahaliya et al-Ḥīra Mound V (non fouillé), toutes au sud ; on peut ajouter l'église de Situn, située à quelque 40 km au nord-ouest de Mossoul. Comme Curtis l'a déjà montré[10], le plan de cette église fut changé à maintes reprises mais, à une époque, le plan a compris un sanctuaire tripartite, bien que l'abside ait un fond circulaire saillant.

2) Les églises avec une abside séparée mais munies de bêmas comme à al-Ḥīra Mount XI, l'église de la citadelle de Takrit, et celle d'al-Kenisa.

3) Les églises à plan basilical comme à Qasr Serij et Museifneh au nord.

6. Okada 1991. Voir aussi sur Ctésiphon, Cassis 2002 ; Qasr Serij : Oates 1968, p. 106-117 ; Qusair : Finster & Schmidt 1976 .
7. Ce nom est une déformation de Surayj, le diminutif de Serge en arabe : Harrak 1993.
8. Harrak 2001.
9. Muhamad Amen Ali 2008.
10. Curtis 1997.

Les églises de la première catégorie ont été bien discutées par le professeur Okada et ne nécessitent pas plus de détails ; le plan est rectangulaire avec des portes latérales et symétriques (sauf à Rahaliya et à Deir Situn[11] où la porte est à l'ouest) ; le plan inclut un sanctuaire tripartite et une abside carrée ou rectangulaire qui peut avoir une ou plusieurs niches ; celle de al-Ḥīra XI se distingue par une abside en zigzag (fig. 4).

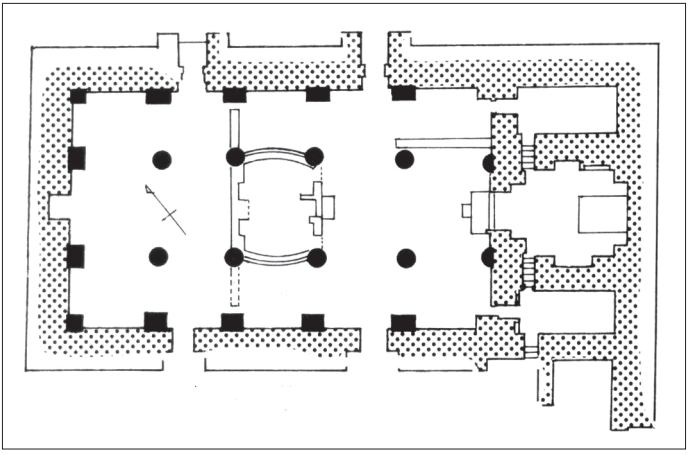


Fig. 4 — Hira XI (d'après Rice 1932).

Les églises de la deuxième catégorie ont été également décrites par Okada, mais la découverte d'églises nouvelles au nord du pays ajoute des détails tout à fait nouveaux au plan-type. En effet, l'église de Bazyan contient un *šqaqonā* continu qui relie le bêma au sanctuaire, avec un accès à l'un et à l'autre par trois marches (fig. 5)[12]. Le *šqaqonā* est bien connu dans les sources syriaques[13] mais grâce à Bazyan, où il est très bien conservé, nous le connaissons maintenant réellement. Les traces d'un bêma et d'une petite partie d'un *šqaqonā* qui lui est attachée se trouvent aussi dans l'église d'al-Kenisa dans la région de Takrit (fig. 6). Les fouilles de cette église monastique appartenant à la communauté syriaque orthodoxe ont dégagé des tombes de moines et des inscriptions syriaques liturgiques et administratives[14]. Ajoutons aussi le plan de l'église fouillée dans la citadelle de Takrit, dédiée

11. Okada 1991 (Rahaliya), Curtis 1997 (Deir Situn).

12. Muhamad Amen Ali 2008, p. 75, 79, 80, 81.

13. Fiey 1959, p. 75.

14. Harrak 2001, p. 12-20, et p. 33 pour le plan.

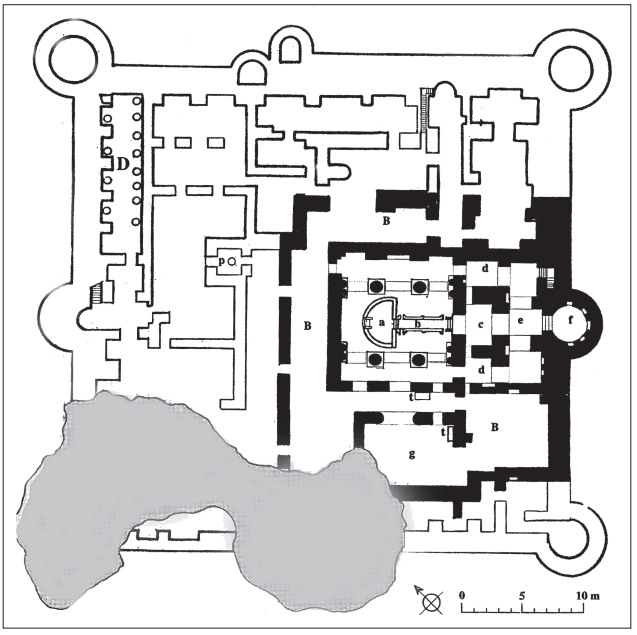


Fig. 5 — Église de Bazyan (d'après Muhamad Amen Ali 2008, p. 79 plan 2).

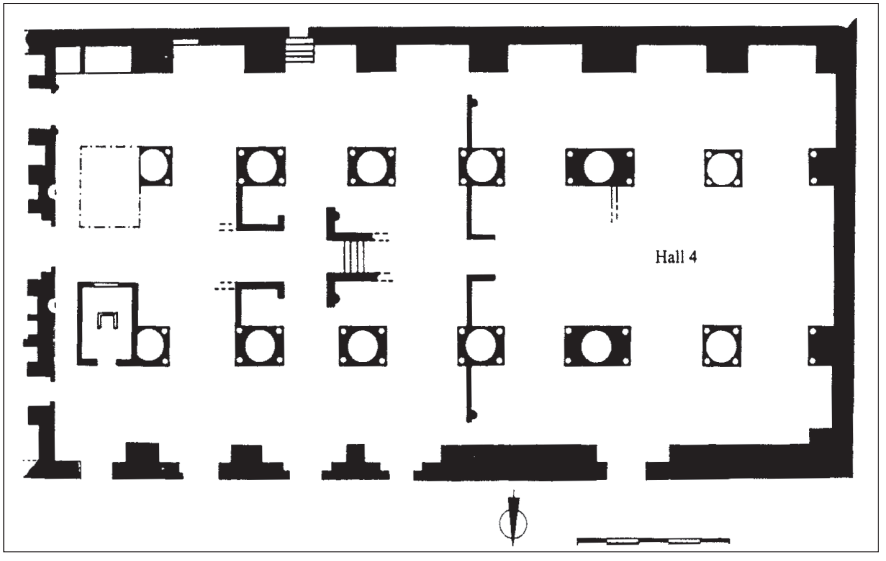


Fig. 6 — Église d'al-Kenisa, Takrit (d'après Harrak 2001, p. 33 plan 3).

presque sûrement aux martyrs Serge et Bacchus ; là, non seulement le bêma fut dégagé par les archéologues, mais aussi un *šqaqonā* non connu dans les sources littéraires syriaques orthodoxes (fig. 7). L'église construite par le métropolite Bar-Isho' (669-683) contient aussi les ossements du métropolite Athanase Ier dont le sceau et le sceptre ont été retrouvés[15].

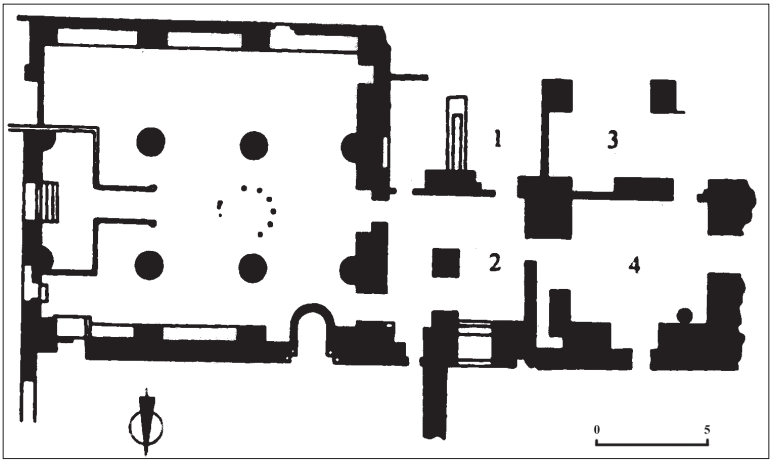


Fig. 7 — Église de la citadelle de Takrit, sanctuaire
(d'après HARRAK 2001, p. 36 plan 18).

Les deux églises de la troisième catégorie ont un plan basilical d'origine syrienne. L'église de Qasr Serij[16] a une abside tout à fait ouverte avec une salle à côté, comme d'ailleurs l'église de Museifneh[17] qui elle a une abside moins ouverte. Il faut peut-être ajouter l'église de Situn mentionnée plus haut, au moins son plus ancien plan qui date de la période sassanide et qui ressemble au plan de Museifneh.

Églises historiques en usage : continuité et changement

En comparant les églises connues par l'archéologie avec celles qui sont en usage en Iraq depuis le XIIe siècle et encore maintenant, nous pouvons observer un progrès dans leur plan, les matériaux de construction et leur programme décoratif ou iconographique.

15. HARRAK 2001, p. 23-24, et 30 pour le plan.

16. OKADA 1991, fig. 2.

17. OKADA 1991. Pour plus de détail sur cette église, voir OATES 1968.

Tout d'abord le plan basilical qu'on trouve à Qasr Serij et à Museifneh a cessé d'exister, bien que l'influence syrienne persiste dans le martyrion de Mar-Behnam, situé non loin de Mossoul, au sud-est du monastère de Mar-Behnam (fig. 3). Ce martyrion est fort ancien, car il est plusieurs mètres en dessous du sol actuel et il s'arc-boute contre un tell archéologique longitudinal dont l'un des niveaux date de la période sassanide (IIIe au VIIe siècle), l'époque du martyr (Ve siècle). Son plan octogonal n'a pas été touché par les rénovations dont la dernière eut lieu au XIIIe siècle. Le bâtiment rectangulaire adjacent par où l'on entre pour accéder au martyrion en passant par deux tunnels juxtaposés, devait être une petite chapelle avec une abside arrondie saillante. L'édifice est ancien et n'était pas autrefois lié par les tunnels, mais il s'élevait indépendamment du martyrion. Il a été presque sûrement à une époque un baptistère et, jusque récemment, on voyait une fontaine en granite dans l'abside[18]. À une époque indéterminée, la porte principale du martyrion fut bouchée, peut-être par l'effondrement de la terre du tell à côté, et des tunnels furent creusés dans l'espace entre le baptistère et le martyrion en commençant par le baptistère. Le baptistère cessa de jouer ce rôle, et comme nous le verrons bientôt, un autre baptistère fut construit dans l'église du monastère. Et, disons-le déjà, l'église dans son ensemble est un baptistère qui n'a rien à voir avec le monachisme régulier ou avec un rôle prétendu d'hôtel de pèlerins.

À part la nouveauté de la forme octogonale du martyrion, l'architecture traditionnelle des églises en Mésopotamie continua au cours du deuxième millénaire. Deux éléments architecturaux traditionnels sont attestés jusqu'au XVIIIe siècle, à savoir le sanctuaire tripartite avec sa façade solide qui le sépare nettement du reste de l'édifice, et le bêma muni d'un *šqaqonā*, qui a disparu probablement vers le milieu du deuxième millénaire mais dont le souvenir persiste dans l'épigraphie syriaque. Pour mieux faire ressortir cette continuité architecturale ecclésiastique, nous devons répartir les églises en usage en deux périodes chronologiques qui sont aussi et surtout des époques culturelles : la période Atabeg aux XIIe-XIIIe siècles, donc dans l'ère mongole, et la période Jalili au XVIIIe siècle, donc au milieu de l'ère ottomane. Comme nous le verrons, l'architecture des églises en Iraq est très conservatrice, car elle est intimement liée aux liturgies syriaques, qui sont elles-mêmes très conservatrices.

18. Raḥmānī 1928, p. 190.

L'âge d'or Atabeg à Mossoul

Le califat abbaside se termina en désastre en 1259 lors de l'invasion mongole mais il était déjà tellement faible que son vaste domaine fut partagé par des pouvoirs locaux. En 1234, Badr-al-Din Luʾluʾ se déclara « roi de Mossoul », et fut en fait confirmé comme tel par le calife al-Mustanṣir-bi-Allah comme d'ailleurs par ses maîtres seldjouqides. Luʾluʾ fut l'homme le plus raffiné de son époque dans les domaines de l'art et de l'architecture et, grâce à lui, Mossoul et sa région furent dotés d'édifices remarquables tant au plan architectural et iconographique qu'en ce qui concerne les matériaux de construction.

L'église du monastère de Mar-Behnam

Pendant un millénaire, le marbre local appelé *farsh*, souple et transparent, fut exploité dans la construction comme autrefois dans les palais assyriens. Il se trouve partout dans la région de Mossoul, et les tailleurs de pierre sont habitués à le manier mieux que la pierre appelée *ḥellān*, jaunâtre, poreuse et plus dure, qui se trouve plus au nord du pays. L'architecture des portes est abondamment décorée : doubles linteaux, dont celui d'en haut est factice alors que des blocs entrelacés forment le linteau d'en bas ; les montants sont décorés de serpents entrelacés, de lions accroupis et d'une fleur stylisée déjà connue dans l'art assyrien antique, tous sculptés en bas-relief. Le plus bel exemple de cette entreprise architecturale originale est sans doute le monastère de Mar-Behnam, construit à 60 m au nord-ouest du martyrion mentionné plus haut. L'église de ce monastère fut déjà rénovée en 1165[19], mais une nouvelle rénovation quelques décennies plus tard reflète d'une manière unique l'art et l'architecture *atabeg* typiques.

Le plan de l'église (fig. 8) est particulier par rapport à toutes les églises du premier et deuxième millénaire ; cette particularité est due, dit-on, au fait que cette église est monastique, même si le « monastère » où elle se trouve n'a jamais rassemblé de grande communauté monastique, comme le célèbre monastère de Mar-Mattai dans la même région. En fait, l'église de Mar-Behnam n'est pas monastique : c'est un baptistère comme la basilique de Saint-Syméon en Syrie (voir ci-dessous).

L'église est rectangulaire, mais le sanctuaire du côté nord fut élargi à une époque pour inclure une abside saillante en demi-cercle et une petite salle à sa droite ; en outre, deux salles sont situées à l'est et à l'ouest de la nef, ce qui est contraire au plan traditionnel des églises mésopotamiennes.

19. Cette rénovation est célébrée dans une inscription syriaque encore attachée au mur du sanctuaire : HARRAK 2010a, p. 334-335.

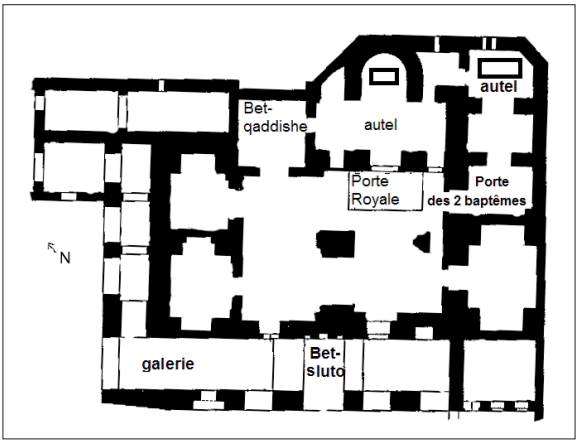


Fig. 8 — Église de Mar-Behnam près de Mossoul, d'après (Preusser 1911, plan 2).

Henri Pognon a déjà écrit que l'église lui paraissait « avoir eu primitivement la forme de celle de Saint-Gabriel de Kartmin », c'est-à-dire une nef rectangulaire et un sanctuaire tripartite, qu'il appelle chœur[20]. Il a probablement raison. L'église est rectangulaire mais le sanctuaire est en saillie accrue. Le sanctuaire tripartite avec ses trois portes, dont la porte royale au milieu, et son abside semi-circulaire, sont de plan mésopotamien traditionnel. Traditionnel aussi est le mur solide de son sanctuaire qui le sépare de la nef, mais ce mur se distingue par sa décoration et sa structure qui reflètent l'art et l'architecture typiques de la période *atabeg*. En effet, les linteaux des deux portes sont construits de blocs de pierres entrelacés et le mur tout entier est couvert de sculptures en bas-relief, y compris deux saints chevaliers (probablement mar Behnam dans les deux cas), et deux lions accroupis, mais aussi et surtout d'inscriptions syriaques d'une calligraphie incomparable (fig. 9)[21].

Deux salles se dressent à la droite de la nef, celle qui est plus proche du sanctuaire est finement décorée de deux serpents entrelacés dont les têtes se trouvent au centre du linteau et dont les corps s'étalent le long du linteau puis descendent sur les deux jambes de la porte en formant des carrés. Les carrés sont décorés de croix stylisées et de six personnalités monastiques identifiées par leurs noms. Deux autres carrés contiennent

20. Pognon 1907, p. 132.

21. Sur cette calligraphie et son auteur possible, voir Harrak 2012.

Fig. 9 — Façade de l'église de Mar-Behnam (voir aussi pl. XIIb).

deux scènes sculptées en bas-relief : mar Behnam baptisé par mar Mattai et mar Behnam comme cavalier tenant le Livre de Vie, signe du martyre. Alors qu'une inscription syriaque décore les trois côtés de la porte, deux autres inscriptions sur les côtés intérieurs décrivent le rôle de mar Behnam en ces termes : « Le martyr mar Behnam atteint sa pleine forme entre deux baptêmes. Il s'immerge dans l'eau mais ce ne fut pas assez pour lui, il fit plus en se baignant dans son sang. Quand son corps se trempa avec le sang de son cou, et que l'Église le vit et enquêta sur son affaire, elle commença à se demander : Qui est donc celui dont les vêtements sont tachés de sang ? »[22] Dans cette salle aussi se trouve maintenant la fontaine baptismale comme ce fut probablement le cas au cours des siècles, et des enfants du pays viennent de partout pour être baptisés auprès du tombeau du martyr jusqu'à ce jour. Tous ces détails montrent sans équivoque que le monastère de Mar-Behnam n'est pas une résidence de pèlerins qui

22. Le thème des deux baptêmes se trouve dans le commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron (éd. LELOIR, p. 218, l. 17).

viennent chercher la guérison auprès du saint comme tout le monde le pense[23], mais aussi et surtout un baptistère tout comme dans la basilique de Saint-Syméon qui comprend aussi un monastère et un baptistère. C'est aussi ce qui explique le changement dans la nef traditionnelle de l'église paroissiale ou monastique ; comme nous l'avons vu à maintes reprises, le plan ne comprend pas de salle latérale.

La période Jalili : renaissance architecturale et iconographique

En 1743, le shah Nadir-Shah Tahmasp le Perse envahit le nord de la Mésopotamie[24], y compris Mossoul et ses environs. Un colophon écrit par le prêtre Ḥabash fils de Jumʿa de Qaraqosh peu de temps après l'invasion dit qu'en 2043 séleucide (1743 après J.-C.) les innombrables soldats perses sont venus peu après Pâques dans la région, tuant, pillant et détruisant des personnes et des bâtiments, y compris des églises avec leurs manuscrits[25]. Le jour de l'Assomption, l'armée d'invasion atteignit la région de Mossoul, saisissant tous ses territoires et détruisant tous les villages chrétiens : Qaraqosh, Karamlaiss, Barṭelli, Telkepe et Alqosh, mais aussi les villages yézidis, y compris Cheikh ʿAdi, leur ville sainte. Mossoul fut assiégée pendant un mois, mais grâce à la défense efficace des chrétiens, des musulmans, et des juifs, avec à leur tête le gouverneur stratège Pacha Hussein Beg al-Jalili (appelé par le prêtre Jumʿa *malko* « roi »), Nadir-Shah se retira défait.

Suite à la victoire des Mossouliotes, le sultan régnant à Istanbul Mahmud Ier (1730-1754) donna son agrément à la reconstruction de la région ruinée, et Pacha Hussein, à son tour, autorisa les chrétiens à rebâtir les vieilles églises tombées en ruine. Huit églises furent reconstruites à Mossoul même, et dans le cas de Qaraqosh, le prêtre Jumʿa nous dit que l'église Saints-Serge-et-Bacchus et celle de la Vierge Marie furent rénovées par l'infatigable évêque Karas, l'abbé du monastère de Mar-Behnam. Dans l'épigraphie de cette période, le terme « rénova » (en syriaque *eṯḥaddat*, et

23. Voir aussi ce qu'a écrit le géographe musulman Yaqut al-Ḥamawi (XIIIe s.) : « Dayr al-Jubb, à l'est de Mossoul, entre celle-ci et Erbil : un fameux monastère visité par les gens à cause de l'épilepsie de laquelle beaucoup se guérissent. » (*Muʿjam al-buldān,* vol. II, p. 503).

24. Les tensions entre la Perse safavide et l'Empire ottoman sunnite remontent à 1722 lorsque ce dernier exploita l'invasion afghane de la Perse pour étendre ses territoires. Le Persan Nadir-Shah expulsa les envahisseurs afghans et réclama les territoires persans saisis par les Ottomans. Entre 1730 et 1743, Mossoul fut assiégée deux fois par les Perses. Pour une étude détaillée, voir AL-JAMIL 1990.

25. Le colophon en question fut écrit par le prêtre après qu'il eut réparé un des manuscrits de sa propre église : SŌNĪ 1998 ; voir aussi ḤADDĀD 1981.

en arabe *tajaddada*) signifie souvent « reconstruit à neuf », car en Islam il est interdit de construire de nouvelles églises. Ce qui est sûr, c'est que des églises monumentales furent élevées immédiatement après la défaite de l'agresseur persan, dans le style architectural traditionnel. Cependant, certaines églises montrent un style un peu modifié et un art (surtout en sculpture) qui fait penser au style *atabeg*, mais avec une dose de créativité. Les changements et les innovations en art et architecture méritèrent l'appellation de Jalili, du nom du gouverneur victorieux, Husayn Beg al-Jalili.

Il y a plusieurs églises de l'époque Jalili à Mossoul et dans ses environs, mais nous nous concentrerons sur deux églises à Mossoul, l'église chaldéenne de Ṭahra et l'église syriaque catholique de Ṭahira, et sur une église syriaque orthodoxe à Qaraqosh dédiée aux saints Serge et Bacchus. Les trois édifices reflètent d'une manière complète le style du jour.

L'église de Ṭahra à Mossoul

Quand on parle de l'architecture idéale de l'Église d'Orient (fig. 1), on cite l'église, maintenant chaldéenne, d'al-Ṭahra[26], c'est-à-dire de la Vierge Marie « mère du Christ »[27]. Église monumentale, elle est avec son épigraphie et ses sculptures, un bijou exceptionnel non seulement en Mésopotamie mais dans tout le Proche-Orient. L'église faisait à l'origine partie du célèbre monastère de Mar-Gabriel, ou monastère de Mar-Gabriel-et-Mar-Abraham, où elle était appelée « Mère des vertus »; c'est là en effet que la liturgie canonique de l'Église d'Orient encore en usage aujourd'hui fut établie. Le monastère fut détruit au XIIIe siècle et seule son église a survécu, pour être entièrement remplacée par la structure du XVIIIe siècle. Ici, le terme « rénové » ne doit pas être pris à la lettre.

Le plan de l'église, bien que sa nef tripartite ne soit pas complète, correspond à celui des églises archéologiques de la Mésopotamie méridionale : sanctuaire tripartite séparé de la nef perpendiculaire par un mur monumental, et dans ce cas, l'énorme porte de bois à deux battants de l'abside est vraiment ancienne. Le bêma n'est plus là, mais ses vestiges existent : deux énormes pupitres pour la lecture des livres saints, et deux grands panneaux verticaux de pierre ajourée qui se trouvent maintenant aux deux extrémités de la plate-forme *qankē* (fig. 10). Le rôle de

26. Une étude approfondie de cette église se trouve dans FIEY 1959, p. 126-135, surtout p. 134, et pl. II, et dans MÉRIGOUX 1983, p. 131-138.

27. Lors des rénovations de l'église aussitôt après l'invasion de Nadir-Shah, celle-ci était encore dans les mains du patriarche de l'Église d'Orient Mār Élie (XII Denḥa, assiégé à Rabban Hormizd près d'Alqosh), ce qui explique pourquoi l'inscription garshuni sur la porte des hommes appelle Marie « mère du Christ » et non « mère de Dieu ».

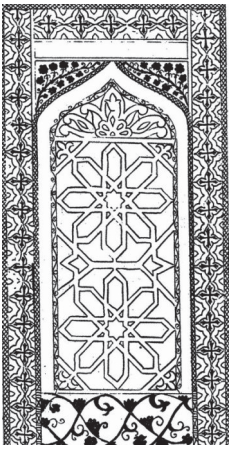


Fig. 10 — Panneau, Ṭahra chaldéenne.

ces deux panneaux n'est pas clair. Leurs espèces de guichets permettraient la distribution de la communion sous les deux espèces selon certains, ou ils auraient servi jusqu'à une époque récente de confessionnaux[28], ce qui est fort douteux dans les deux cas. Puisqu'ils sont en forme de crochet (⌞ ⌟), ne pouvaient-ils pas être placés aux deux extrémités du bêma, comme des cloisons de support ? Quant au *šqaqonā*, il n'est plus là, du fait que le bêma n'est plus présent.

Le mur du sanctuaire est très imposant (fig. 11). Comme dans l'église de Mar-Behnam du XIIIe siècle, il est construit en pierre *farsh* locale, sculpté en bas-relief d'arabesques, de motifs floraux stylisés et de schémas géométriques qui se mêlent avec des inscriptions syriaques et garshunis. Du haut de la porte royale, le mur consiste en deux arcades fermées, avec des fenêtres décoratives bloquées. Les arcades ne sont pas uniquement décoratives mais aussi techniques, car elles supportent le mur énorme du sanctuaire. Dans l'église chaldéenne de Sainte-Meskenta à Mossoul qui date de 1851, l'arcade tout à fait ouverte qui surmonte la porte royale sert aussi à alléger le poids du mur monumental. On trouve aussi une autre arcade sur la porte royale de l'église syriaque catholique de Ṭahira à Mossoul. Sur les deux côtés de la porte royale se trouve une niche surmontée d'une coquille, qui servait probablement pour l'emplacement des bougies tout en étant un décor architectural.

Devant le sanctuaire, la *qankē* se trouve là où originellement aboutissait le *šqaqonā*. À l'intérieur de l'abside les reliques des saints, surtout celles de mar Gabriel, sont enterrées dans les murs, identifiées par des inscriptions. Devant l'autel et près de sa première marche, se dresse une arcade tripartite finement taillée en pierre locale (fig. 12). Elle est décorée de feuilles de vignes et d'inscriptions en syriaque. L'arcade est unique à cette église et on ne sait s'il s'agit d'un élément innovant ou d'un détail connu dans l'Antiquité. Le baptistère avec sa porte est à la droite du saint des Saints, et le *diaconicon* se situe à sa gauche ; on y accède par une porte à l'intérieur et une autre porte dans la nef. À la gauche de cette porte même se trouve une autre qui mène au martyrion, une chambre longitudinale en saillie vers l'extérieur.

28. FIEY 1959, p. 135.

Fig. 11 — Église chaldéenne de Ṭahra, Mossoul.

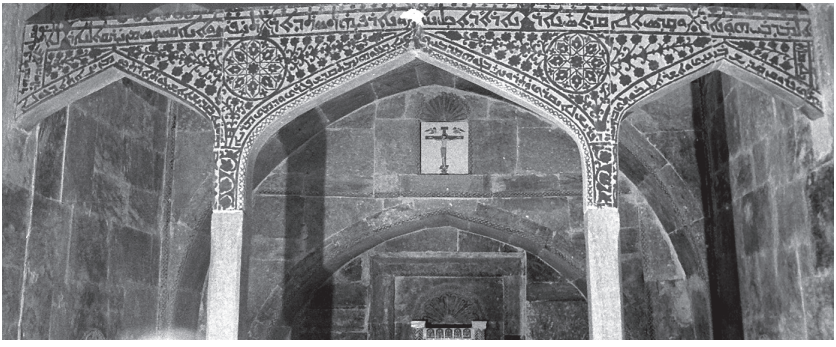


Fig. 12 — Arcade, Ṭahra chaldéenne.

À l'extérieur se situent les deux portes d'entrée, une pour les hommes et une autre pour les femmes. Les deux portes sont surmontées chacune de deux linteaux, dont celui du haut est purement décoratif. Ils sont somptueusement décorés de formes géométriques et d'inscriptions, celles du centre en lettres allongées qui rappellent la calligraphie des manuscrits (fig. 13). Comme toutes les églises en Mésopotamie, la liturgie se déroule en été devant la façade de la *beth ṣlotā* « la place de prière ».

Fig. 13 — Le haut d'une porte, Ṭahra chaldéenne.

L'église syro-catholique de Ṭahira (La Vierge) à Mossoul (fig. 14)

Cette église autrefois syriaque orthodoxe est aussi traditionnelle que celle de Ṭahra chaldéenne, bien que son plan ait subi des changements, probablement dûs au siège de Mossoul par Nadir-Shah. En fait toute sa structure date de l'époque Jalili, ce qui veut dire que l'église au centre de Mossoul a subi une destruction quasi totale. Son sanctuaire tripartite est muni d'un beau mur de pierre *farsh* sculpté, le séparant de la nef tripartite à l'origine. L'abside est ouverte à ce qui fut à l'origine le baptistère et le *diaconicon*. Le sanctuaire fut élargi sur les deux côtés ; à la droite du baptistère se trouve une salle longitudinale à laquelle on accède par le sanctuaire et dédiée à Saint-Jacques l'intercis. L'urne baptismale, monolithique et octogonale dont le style date entre le XIIe and le XIVe siècle[29], fut transférée à une salle adjointe au plan, à gauche du *diaconicon*. Ajoutons aussi qu'une partie de la colonnade au sud de la nef fut bloquée par l'iconostase qui contient un bas-relief en marbre blanc représentant la Vierge et l'Enfant, alors que le reste du mur est amplement décoré de fenêtres ornementales, de figures humaines, de formes géométriques et d'inscriptions syriaques et garshunis (fig. 15). Lors

29. Une bonne image d'une urne semblable datée de 1342/3 se trouve dans HARRAK 2010a, t. 2, pl. 69 #AB.01.01.B ; pour l'inscription syriaque sur cette urne, voir t. 1, p. 187-188, #AB.01.01.

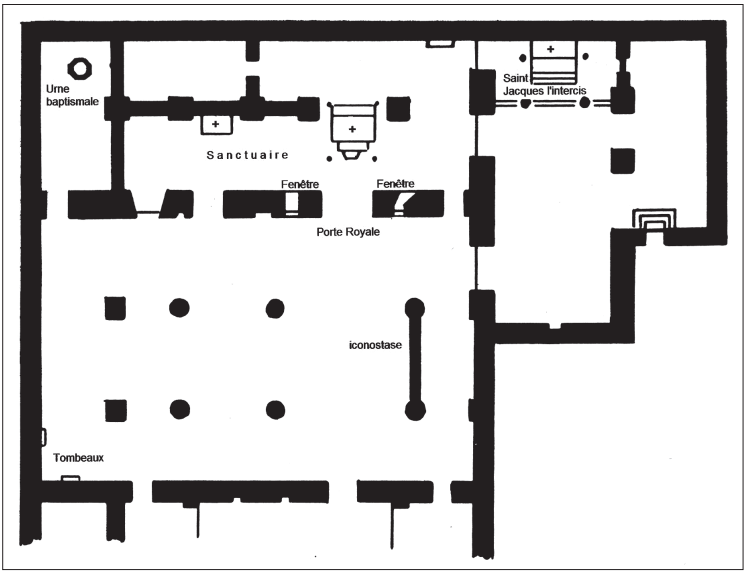


Fig. 14 — L'église syro-catholique al-Ṭahira, Mossoul (d'après FIEY 1959, plan VIII).

Fig. 15 — Iconostase, église syro-catholique de Ṭahira, Mossoul.

des rénovations de 2006, le prototype du bas-relief fut trouvé sous l'autel, endommagé, ce qui veut dire que sa présence dans l'église est antérieure à 1743, l'année de la rénovation majeure de l'église. On aurait en ce cas une innovation car on se serait attendu à une peinture murale (comme dans l'église Saint-Georges à Qaraqosh dont la peinture du baptême du Christ date du XIIIe siècle)[30] et non à une sculpture.

L'innovation dans le plan de cette église, qui est autrement très traditionnelle, consiste dans les deux fenêtres qui se trouvent chacune d'un côté de la porte royale et qui sont entourées d'inscriptions. Elles apparaissent comme des niches surtout avec les coquilles qui les surmontent, mais l'innovation est dans les cloisons qui remplacent la dalle de pierre au fond des niches. En fait deux niches sans cloisons se trouvent chacune d'un côté de la porte secondaire au nord de la porte royale, et deux autres sur les deux côtés de la porte royale de l'église chaldéenne de Ṭahra comme nous l'avons vu. Ajoutons qu'il y a des niches qui sont aussi entourées d'inscriptions, comme dans l'église chaldéenne de Mar-Gorguis (Saint-Georges) à Mossoul qui date du XIIIe siècle[31].

Bien que le bêma et le *šqaqonā* fassent défaut ici aussi, il apparaît que le souvenir du *šqaqonā* survécut jusqu'au temps des restaurations de 1821. En effet, une inscription bilingue, syriaque et garshuni, se trouve au-dessus de la porte extérieure et cite entre autres l'évangile selon Matthieu 7, 13-14 : « La porte est tellement étroite et le chemin est tellement difficile qui mène au Royaume [...] »[32]. Dans l'épigraphie syriaque de l'Iraq, ce verset de l'évangile ne paraît jamais sur des portes qui ont leurs propres formules liturgiques depuis au moins le XIIIe siècle (porte de miséricorde, porte de la maison de Dieu, porte de justice, etc.). Par contre, « le chemin tellement difficile qui mène au Royaume » nous fait penser au *šqaqonā*, un diminutif de *šqaqa*, « rue », donc « ruelle » dans le sens d'étroite, qui mène au sanctuaire qui lui-même représente le ciel, selon les commentateurs[33].

Malgré les modifications, les innovations, et la sculpture un peu excessive dans l'église de Ṭahira, le plan principal est traditionnel. L'église a été construite par les syriaques occidentaux pour leur liturgie, mais son plan purement mésopotamien ne contient aucune influence de l'architecture syrienne de la Syrie. Quant à l'iconostase qui contient le bas-relief de la Vierge et l'Enfant, c'est une addition puisqu'il occupe l'espace entre deux colonnes dans la nef. Cette addition est due à la croyance des Mossouliotes,

30. Snelders 2007.

31. Harrak 2010a, p. 141-142, # AA.11.02.

32. Harrak 2010a, p. 128-129.

33. Fiey 1959, p. 75.

chrétiens et musulmans, que ce fut la Vierge qui sauva leur ville du siège par les Perses, une croyance qui perdure jusqu'à présent à Mossoul.

L'église des Saints-Serge-et-Bacchus à Qaraqosh (fig. 16)

L'invasion par Nadir-Shah de la grande région de Mossoul, une terre rurale depuis les temps assyriens, dévasta toutes ses anciennes églises, y compris leurs meubles et manuscrits liturgiques comme nous l'avons dit auparavant. Partout à Qaraqosh le souvenir néfaste de cette invasion est inscrit dans la pierre afin qu'il reste dans la mémoire humaine à travers les siècles. C'est l'église dédiée aux saints Serge et Bacchus qui parle en termes annalistiques de ces événements sur le mur même du sanctuaire ; ce qui nous intéresse cependant, c'est l'architecture de cette relativement

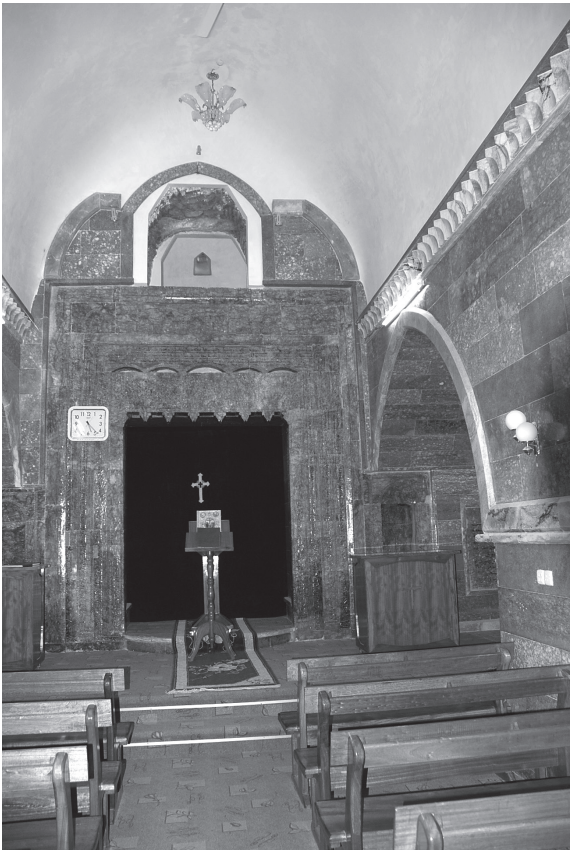


Fig. 16 — Porte royale, église de Serge-et-Bacchus, Qaraqosh.

petite église syriaque orthodoxe, qui reflète le plan traditionnel même dans le milieu rural de la Mésopotamie. Immédiatement après l'invasion, l'évêque Karas, supérieur du monastère de Mar-Behnam, a lancé la reconstruction des églises de Qaraqosh, village appartenant à son diocèse, et parmi ces églises celle des Saints-Serge-et-Bacchus. La mention de Karas est importante car il semble que cet évêque bâtisseur s'est inspiré de l'architecture de l'église « monastique » de Mar-Behnam pour créer le plan de cette église diocésaine. La tradition architecturale n'a donc pas connu de rupture depuis au moins le XIIIe siècle.

L'église des Saints-Serge-et-Bacchus est rectangulaire. Son plan consiste en une nef tripartite divisée par des colonnes de marbre local, le *farsh*. Deux portes latérales mènent à l'intérieur de l'église, celle des hommes qui porte une inscription liturgique nommant les constructeurs, alors que la porte des femmes fait spécifiquement référence à l'invasion. Un mur monumental fait de marbre et couvert d'une inscription syriaque, un poème *sogito*, sépare le sanctuaire de la nef. La porte royale a un linteau entièrement décoré de croix ornementales, des étoiles en huit points, et des rosaces en vogue depuis l'époque *atabeg*. Un autre linteau ornemental se pose sur le linteau inférieur. Au-dessus du linteau ornemental une série de niches orne la partie supérieure de la porte, toutes marquées par des lignes parallèles tressées le long des deux côtés de la porte. Une arcade se dresse au-dessus de toute la structure de la porte pour que sa partie supérieure ne pèse pas trop sur les linteaux, comme c'est le cas de la plupart des Portes Royales. Enfin, des deux côtés de la porte royale, une niche est placée comme la tradition le demande. Cette façade est couverte d'une longue inscription, qui est un dialogue entre la communauté chrétienne de Qaraqosh et son évêque au sujet du projet architectural de l'église[34].

Comme dans la plupart des églises du XVIIIe siècle, les salles du sanctuaire ne sont pas séparées par des murs. On y accède donc de la nef par des portes principales aussi bien que de n'importe quel point dans le sanctuaire. Ce changement de plan est dû au fait que le baptistère et le *diaconicon* ne servent plus à la liturgie syriaque. L'urne baptismale se trouve dans la nef, et les diacres occupent l'intérieur du sanctuaire des deux côtés de l'abside, aussi bien que le *qeṣṭrōmā*, plate-forme devant le sanctuaire. Cette pratique est actuelle chez les syriaques occidentaux, bien que dans l'Église (assyrienne) d'Orient, le baptême se déroule toujours devant la porte du baptistère. La porte du *diaconicon* de Saints-Serge-et-Bacchus est plus petite que la porte royale comme on s'y attend. Elle est construite avec la même pierre que le reste du mur du sanctuaire, mais comme la porte royale, elle

34. Le texte syriaque se trouve dans HARRAK 2010a, p. 259-262, # AD.03.03.

a deux linteaux décorés d'inscriptions syriaques qui commémorent les noms des contributeurs au financement de la construction. Cette porte est endommagée par un incendie qui a noirci et quelquefois fendu sa pierre. Le baptistère est construit plus ou moins de la même manière.

Avant de quitter la période Jalili, il faut rappeler qu'il y a d'autres églises au nord de la Mésopotamie, qui partagent le plan architectural traditionnel que nous avons discuté plus haut. À Mossoul, mentionnons l'église Mar-Toma (Saint-Thomas) et à Qaraqosh l'ancienne église Mar-Gorguis (Saint-Georges), toutes deux syriaques orthodoxes. Leur construction dernière date de la période Jalili, mais en fait elles sont très anciennes, et la preuve en est que cette architecture n'a presque pas changée depuis des siècles.

Le XIXe siècle témoin un peu lointain de l'architecture traditionnelle

Le XIXe siècle fut marqué par les contacts diplomatiques et commerciaux entre l'Empire ottoman et l'Europe, et entre les chrétiens de la Mésopotamie et les missionnaires européens, surtout les dominicains ; ces contacts ont abouti à un tiraillement entre la tradition architecturale des églises et la tentation d'innover. L'Église (assyrienne) d'Orient, devenue l'ombre de ce qu'elle était dans son histoire longue et turbulente, n'avait plus d'églises monumentales. C'est pourquoi, nous nous concentrons sur trois grandes églises à Mossoul, l'église chaldéenne de Sainte-Meskenta, l'église syriaque catholique Mar-Toma (Saint-Thomas) et l'église syriaque orthodoxe de Ṭahira (la Vierge), les trois magnifiquement construites, et les trois marquant la fin d'une tradition architecturale vieille d'une quinzaine de siècles.

L'église chaldéenne Sainte-Meskenta (fig. 17)

Cette belle église dédiée à une martyre du Ve siècle fut construite en 1851 par le patriarche chaldéen Joseph VI Audo sur une église ancienne plus modeste. En 1904, le patriarche Emmanuel II la décora avec des panneaux en stuc sur trois murs de l'église sous le plafond ; ils sont inscrits de versets de psaumes à l'intérieur, écrits en garshuni arabe. Face à l'église, le patriarche a également construit son palais patriarcal, un bâtiment traditionnel mésopotamien avec sa cour centrale et les nombreuses salles qui l'entourent.

Le plan de l'église est sûrement traditionnel : un sanctuaire tripartite dont la façade consiste en un mur immense construit de pierre locale *farsh*, et la nef divisée en trois ailes par des colonnes et des arcades. La porte royale, 5,30 par 3,80 m, est monumentale et très belle ; sa pierre

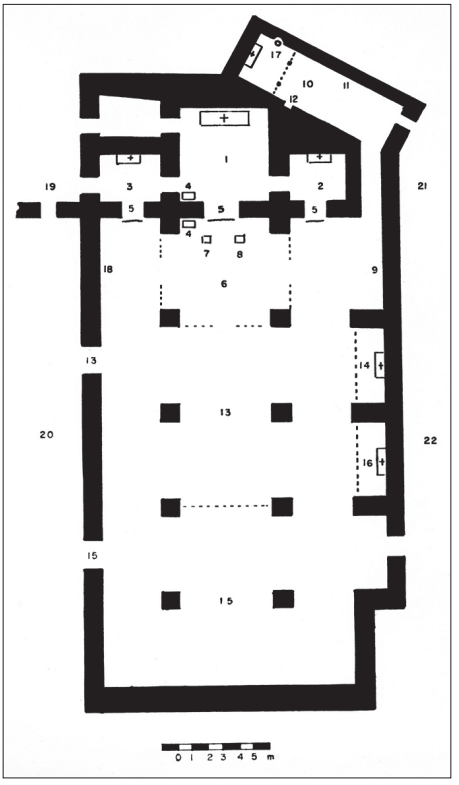


Fig. 17 — L'église chaldéenne de Sainte-Meskenta, Mossoul (d'après FIEY 1959, plan VI).

est tellement cristalline et polie qu'il est difficile de voir l'inscription syriaque taillée en bas-relief le long des trois côtés de la porte. Une arcade se pose immédiatement sur le linteau de la porte, et au-dessus de cette arcade, une autre arcade encore plus large se pose sur toute la structure de la porte afin d'alléger le poids. Une niche surmontée d'une coquille se trouve de chaque côté de la porte. L'abside est séparée du baptistère et du *diaconicon* par des murs, et c'est là un retour conscient au plan original des églises anciennes. Bien entendu, le baptistère ne sert plus pour le baptême comme le *diaconicon* n'a plus rien à voir avec les diacres qui normalement occupent la *qankē* devant la porte royale. L'autel est contre le mur au fond de l'abside, qui, elle, sert comme support au grand dôme posé au-dessus. La seule influence latine qui se trouve dans la nef est l'installation de monuments funéraires pour les patriarches chaldéens, avec des textes

syriaques, arabes et latins. Étrange aussi est la tour de l'église qui n'a rien à faire avec l'architecture ecclésiastique mésopotamienne.

Le bêma est bien entendu absent, mais l'accent est mis sur le sanctuaire comme le montre son inscription poétique autour de la porte : « Ô Dieu qui a consacré le premier tabernacle que Moïse, le premier aîné, a fait, consacre avec ta miséricorde cet autel gracieux et place en lui grâces et pardon. Ô Vierge qui fut choisie comme un temple pour le Plus-Haut, c'est lui qui consacre pour toi cet autel et ce temple en totalité. » Le sanctuaire de Sainte-Meskenta est donc un reflet du temple de Moïse, comme son ancien plan l'indique, et c'est aussi le temple de la sainte martyre qui est elle-même un temple dans un sens figuratif.

L'église syriaque catholique Mar-Toma (Saint-Thomas)

Cette grande église a été bâtie en 1863 par la communauté syriaque catholique, et bien qu'elle ait été rénovée à maintes reprises, son plan n'a pas trop changé. Sa beauté réside dans la pierre *farsh* avec laquelle la façade du sanctuaire et les colonnes sont construites. La pierre est en effet brillante, transparente, polie et un peu noirâtre à cause de l'humidité depuis le temps de la construction. Le sanctuaire tripartite se démarque lui-même de la tradition sous une influence latine flagrante. La porte royale et les deux autres portes à ses deux côtés ont disparu et une arcade nettement ouverte à la nef remplace le mur solide des églises syriaques. L'arcade est décorée de palmettes, un motif très populaire au XIXe siècle à Mossoul. Deux larges colonnes marquent les trois salles du sanctuaire ; deux autres moins grandes supportent l'arcade de l'abside, et sur cette arcade un mur couvre tout l'espace jusqu'au plafond. Cette arcade aveugle est décorative ; décoratives aussi sont les deux niches qui occupent les deux côtés de l'arcade, et une frise de fleurs qui entoure les quatre murs de l'église. Autrefois, un rideau s'étendait probablement entre les deux piliers de la porte royale, pour créer une séparation entre la nef et l'abside, mais le rideau n'est plus là ; dans la messe syriaque orthodoxe, le rideau se ferme parfois, mais les syriaques catholiques l'ont tout simplement abandonné. Les espaces du baptistère et du *diaconicon* sont devenus des absides secondaires avec des autels, ce qui est nettement hors de la norme puisque selon la tradition syriaque orthodoxe, il n'y a qu'un maître-autel et qu'une messe par jour. Un autre détail étranger est le baldaquin qui entoure et couvre le maître-autel (fig. 18). Traditionnellement, cet autel n'est pas couvert sinon par un grand dôme qui couvre toute l'abside, et le baldaquin est donc une innovation ; il consiste en quatre colonnes surmontées sur les quatre côtés par quatre arcades ouvertes. Enfin, le fait que toute cette construction soit construite de pierre *farsh* ajoute un équilibre indéniable à cette église diocésaine.

Fig. 18 — Maître-autel de l'église syriaque catholique de Mar-Toma, Mossoul (voir aussi pl. XIII).

Le plan de l'église Saint-Thomas devient typique chez les syriaques catholiques, car on le trouve entre autres dans la « nouvelle » église de Ṭahira à Mossoul et dans l'église grandiose de Ṭahira à Qaraqosh. En somme, l'influence latine s'impose dans l'ouverture du sanctuaire sur la nef, dans les trois autels dans ce sanctuaire et dans le baldaquin.

L'église syriaque orthodoxe de Ṭahira (la Vierge) à Mossoul

Cette église, située à côté de la vieille église d'al-Ṭahira, fut construite entre 1872 et 1896 par la congrégation syriaque orthodoxe de Mossoul. C'est une structure architecturale attractive, construite avec du marbre *farsh* local, et joliment ornée de motifs floraux et épigraphiques. Le portail extérieur en pierre est monumental, et ses inscriptions syriaques et arabes, d'une calligraphie magistrale, ajoutent à son élégance (fig. 19). Le plan architectural est essentiellement traditionnel bien qu'il contienne des

Fig. 19 — Portail de l'église syriaque orthodoxe de Ṭahira, Mossoul.

innovations probablement basées surtout sur les églises de la période Jalili, comme l'église de Ṭahira des syriaques catholiques qui en est très proche. Le mur qui sépare la nef du sanctuaire est là, mais il est plus léger à cause de ses arcades ouvertes et fermées et ses deux fenêtres aux côtés de la porte royale. Celle-ci est dotée d'un rideau au lieu des deux battants de bois, et en entrant par là dans l'abside, on trouve l'autel au milieu, couvert par une sorte de baldaquin en bois. Les salles du baptême et du *diaconicon* ne sont pas séparées par des murs, et leurs portes sont aussi ornementées que la porte royale. La nef est divisée en trois espaces séparées par des colonnes et des arcades. Plusieurs niches ornées de pierre se trouvent dans la nef, dont une inscrite dans sa dalle arrière par ce texte : « La relique de saint mor Jean (de Dailam, un saint local), découverte dans l'église de la Mère de Dieu hors de la ville, et placée ici afin que par elle les fidèles puissent être bénis. Que sa prière soit avec nous : l'an 1940. » Ces niches remplacent le martyrion qui a disparu du plan traditionnel. Ce style architectural se trouve dans d'autres églises, notamment dans le monastère de Mar-Mattai et à Barṭelli, dans l'église Sainte-Shemouni.

Conclusion

L'architecture des églises en Mésopotamie se distingue en matière de construction, d'épigraphie, et en plans.

Au cours des presque deux millénaires de cette architecture, les chrétiens qui l'ont appliquée utilisèrent les matériaux de construction et le décor de la région et de l'époque. Le stuc et les moulures étaient en vogue

dans le monde sassanide, et c'est exactement ce matériel qu'on trouve dans les églises archéologiques au sud de la Mésopotamie avant l'islam[35]. L'édifice chrétien exhumé récemment à al-Ḥīra contient de beaux exemples de moulure avec des croix stylisées et des formes géométriques[36]. Au deuxième millénaire, au cours duquel les églises se trouvent seulement au nord de l'Iraq, au cœur de l'ancien Empire assyrien, la pierre *farsh* locale fut bel et bien exploitée à la manière des ancêtres assyriens. Son utilisation ne se limite pas au décor, mais aussi à l'épigraphie presque toujours sculptée en relief et à la construction des églises notamment avec les colonnes et les façades grandioses des sanctuaires.

Au début du deuxième millénaire, et peut-être même avant, l'épigraphie syriaque apparaît dans l'architecture, non comme simple décor, mais aussi comme un complément architectural. C'est ainsi que les inscriptions des portes expliquent à quoi servaient ces portes, et celle sur la porte royale à Mar-Behnam cite le psaume chanté quand elle s'ouvre au moment de l'anaphore. Ces inscriptions sont liturgiques, et leur contenu s'inspire de rites fort anciens[37]. L'expertise des calligraphes n'est pas moins professionnelle que celles des architectes et tailleurs de pierre. Celui qui traça les très belles inscriptions de Mar-Behnam, par exemple, est peut-être lui-même le calligraphe de plusieurs manuscrits exécutés magnifiquement à Édesse et au monastère des Syriens en Égypte[38]. Enfin, cette épigraphie basée sur la liturgie est une tradition proprement mésopotamienne, car celle qu'on trouve ailleurs, comme en Inde[39] et en Turquie, consiste surtout en textes bibliques.

Au point de vue du plan architectural typique de la Mésopotamie, nous avons noté le sanctuaire tripartite, le mur monumental qui sépare le sanctuaire de la nef, et la porte royale toujours grandiose. Il est remarquable que ces aspects architecturaux persistèrent depuis probablement le VIe siècle jusqu'au XIXe siècle ; il s'agit donc d'un millénaire et demi de tradition architecturale ininterrompue. D'autres traits, comme le bêma et le *šqaqonā*, ont disparu, probablement au milieu du deuxième millénaire. Cette continuité technique frappante est due à trois éléments :

1) La liturgie pour laquelle l'architecture est créée. En effet, la liturgie syriaque n'a pas trop changé depuis des siècles. Pour ce qui concerne la

35. Cassis 2002, p. 67.

36. al-Kaʿbī 2012.

37. Brock 2004, p. 9-45.

38. Harrak 2012.

39. Briquel Chatonnet, Desreumaux & Thekeparampil 2008.

célébration de l'eucharistie par exemple, un *mimro* de Jacques de Saroug (mort en 521) non seulement évoque le bêma sur lequel les écritures saintes étaient lues, mais il énumère aussi les étapes principales de la liturgie eucharistique célébrée encore aujourd'hui : la sortie des catéchumènes avant l'anaphore (les mêmes mots se trouvent dans la messe chaldéenne et assyrienne actuelle), le sanctus, l'épiclèse, le pater noster, etc.[40].

2) Les architectes, maçons et tailleurs de pierre chrétiens. Les inscriptions de Mar-Behnam nous informent que les moines étaient à la tête des rénovations au XIIIe siècle, peut-être comme architectes et constructeurs. Ces tailleurs ont sculpté les pierres de l'église dans un style connu aussi dans les mosquées de la même période. Le père Fiey a montré à maintes fois que la façade de l'église ressemble de très près au mihrab de la mosquée de Panjah ʿAli, qui est près du monastère de Mar-Behnam et qui date de son temps. Il est fort probable que les mêmes tailleurs de pierre ont construit les deux édifices religieux, mais nous ne savons pas s'ils étaient chrétiens ou musulmans. Ce qui est sûr, c'est que la dernière génération des tailleurs de pierre au nord de l'Iraq était entièrement chrétienne, et c'est elle qui contribua à orner cette région de mosquées, d'églises et d'édifices civils. Cette information est importante, car pour que la même architecture continue aux cours des siècles, il faut des personnes qui appartiennent à la culture qui généra cette pratique.

3) L'autonomie relative dont jouirent au plan religieux les chrétiens de la Mésopotamie depuis les temps sassanides, abbasides, mongols et ottomans. Ces chrétiens gardèrent leurs traditions culturelles et techniques qui reflétaient leur identité. L'influence latine durant la période ottomane ne fut pas grande sur ce plan, ce qui explique les traits architecturaux très anciens, entre autres expressions culturelles, transmises jusqu'au XIXe siècle. Si l'architecture des églises s'est détournée brusquement de la tradition après ce siècle, ce ne fut pas sous influence latine, mais sous celle de la modernité. Alors que les architectes anciens pratiquaient leur métier de père en fils, les architectes modernes l'étudient à l'université, d'où l'influence de l'architecture mondiale.

40. HARRAK 2010b, p. 91-113.

Bibliographie

Éphrem de Nisibe, *Commentaire du Diatessaron* : Louis Leloir (éd. et trad.), Saint Éphrem, *Commentaire de l'évangile concordant, texte syriaque (manuscrit Chester Beatty 709)*, Dublin, Hodges Figgis & Co. Ltd, 1963 (Chester Beatty Monographs 8).

Jean de Dara, *De Oblatione* : Jean Sader (éd. et trad.), *Le* De oblatione *de Jean de Dara*, Louvain, Peeters, 1970 (CSCO. Scriptores Syri 133).

Shahab al-Dīn Yāqūt al-Ḥamawī : *Muʿjam al-buldān (Dictionnaire des pays)*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1986.

Études modernes

Briquel Chatonnet, Desreumaux & Thekeparampil 2008 : Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux & Jacob Thekeparampil, *Recueil des inscriptions syriaques. 1, Kerala*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres.

Brock 2004 : Sebastian Brock, « Some Early Witnesses to the East Syriac Liturgical Tradition », *Journal of Assyrian Academic Studies* 18, 1, p. 9-45.

Cassis 2002 : Marica Cassis, « Kokhe, Cradle of the Church of the East : an Archaeological and Comparative Study », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, p. 62-78.

Connolly & Codrington 1913 : R. Hugh Connolly and Humphrey William Codrington, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy by George bishop of the Arab tribes and Moses Bār Kēphā*, London, Williams & Norgate.

Curtis 1997 : John Curtis, « The Church at Khirbet Deir Situn », *Al-Rāfidān* 18, p. 369-379 (https://kiss.kokushikan.ac.jp/pages/contents/0/data/003178/0000/registFile/0285_4406_018_27.pdf).

Fiey 1959 : Jean Maurice Fiey, *Mossoul chrétienne*, Beyrouth, Imprimerie catholique (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 12).

Fiey 1965-1968 : Jean Maurice Fiey, *Assyrie chrétienne : contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq,* 3 vol., Beyrouth, Dar el-Machreq.

Finster & Schmidt 1976 : Barbara Finster & Jürgen Schmidt, « Qusair Nord », *Baghdader Mitteilungen* 8, p. 27-39 et pl. 12-18.

Ḥaddād 1981 : Buṭrus Ḥaddād, « L'expédition de Nadir-Shah contre l'Irak en l'an 1145 de l'Hégire dans un document syriaque », *Bayn al-Nahrayn* 33, p. 91-99 (en arabe).

Harrak 1993 : Amir Harrak « L'influence du syriaque sur l'onomastique arabe chrétienne », *Parole de l'Orient* 18, p. 283-284.

Harrak 2001: Amir Harrak, « Recent Archaeological Excavations in Takrit and the Discovery of Syriac Inscriptions », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 1, p. 11-40.

Harrak 2010a : Amir Harrak, *Recueil des inscriptions syriaques. 2, Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq*, 2 t., Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres.

Harrak 2010b : Amir Harrak, « The Syriac Orthodox Celebration of the Eucharist in Light of Jacob of Serug's *mimro* 95 », dans G. Kiraz (éd.), *Jacob of Serugh and his Times : Studies in Sixth-Century Syriac Christianity*, Piscataway NJ, Gorgias Press (Gorgias Eastern Christian Studies 13), p. 91-114.

Harrak 2012 : Amir Harrak, « Bacchus Son of Mattay, a Master Calligrapher in the Mongol Period », dans G. A. Kiraz & Z. Al-Salameen (éds), *From Ugarit to Nabataea : Studies in Honour of John F. Healey*, Piscataway NJ, Gorgias Press, p. 107-122.

AL-JAMIL 1990 : Sayyar AL-JAMIL, *Ḥiṣār al-Mawṣil : al-ṣirāʿ al-iqlīmī wa-inḥidār Nādir Shāh : ṣafḥah lāmiʿah fī takwīn al-ʿIrāq al-ḥadīth* [Le siège de Mossoul par Nadirshah en 1743 : étude historique des relations politiques de l'Iraq moderne pendant la première moitié du XVIIIe siècle], Mossoul, 1990.

AL-KAʿBĪ 2012 : Naṣīr AL-KAʿBĪ, « Report on the Excavations of Hīra in 2010-2011 », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 12, p. 60-67.

MÉRIGOUX 1983 : Jean-Marie MÉRIGOUX, *Les chrétiens de Mossoul et leurs églises pendant la période ottomane de 1516 à 1815*, Mossoul-Ninive.

MUHAMAD AMEN ALI 2008 : Narmen MUHAMAD AMEN ALI, « The Monastic Church of Bāzyān in Iraqi Kurdistan », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8, p. 74-84.

OATES 1968 : David OATES, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, London, Oxford University Press.

OKADA 1991 : Yasuyoshi OKADA, « Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert », *Al-Rāfidān* 12, p. 74-80.

POGNON 1907 : Henri POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, Imprimerie nationale.

PREUSSER 1911 : Conrad PREUSSER, *Nordmesopotamische Baudenkmäler altchristlicher und islamischer Zeit*, Leipzig.

RAḤMĀNĪ 1928 : Afrām RAḤMĀNĪ, « Āthār Dayr Mār Bihnām [Les monuments du monastère de Mar Behnam] », *Majallat al-Āthār al-sharqiyyah* [Revue des monuments orientaux] 2, p. 189-204.

RICE 1932 : Talbot RICE, « The Oxford Excavations at Hira », *Antiquity* 6, p. 276-291.

SNELDERS 2007 : Bas SNELDERS, « A Newly Discovered Wall Painting in the Church of Mar Giworgis in Qaraqosh, Iraq », *Eastern Christian Art* 4, p. 27-48.

SŌNĪ 1998 : Behnām SŌNĪ, *Baġdēdā fī nuṣūs suriāniyya wa-garšūniyya wa-ʿarabiyya min bidāyat al-qarn al-sābiʿ ilā nihāyat al-qarn al-tāsiʿ ʿašar* [Baġdēda dans des textes syriaques, garshunis et arabes du VIIe au XIXe siècle], Rome, p. 200-204.

La fouille de Bazyan (Kurdistan irakien) : un monastère nestorien ?

Vincent Déroche
CNRS, UMR Orient et Méditerranée

avec l'aide de

Narmin Ali Amin
Université Salaheddin d'Erbil

La mission française de Bazyan[1] s'inscrit depuis 2011 dans un programme plus large, éclairer l'architecture ecclésiastique et monastique du Bet Garmaï, région limitrophe de l'Iran dont l'évêché était Shahrzour (siège suffragant du métropolite de Kirkouk), et en particulier les bâtiments liés à l'Église syro-orientale (« nestorienne ») jusqu'ici très mal connue sur le plan archéologique et inconnue dans l'Empire byzantin mieux étudié. En effet, la quasi-absence de monastères identifiés ne laisse pas d'étonner par comparaison avec l'abondance des établissements monastiques dans la région de Mossoul : même le recueil encyclopédique du R. P. Fiey sur l'Assyrie chrétienne, issu d'un dépouillement minutieux des sources textuelles, n'enregistre que peu d'éléments dans cette région[2]. Rappelons que la région se trouvait sous la domination des Perses sassanides jusqu'à la conquête arabe en 637.

Avant la mission actuelle

Le site de « Bazyan », maintenant nettement plus proche du bourg récent de Takia que de la ville de Bazyan, se trouve au débouché ouest de la passe dite de Bazyan, l'antique *babitu* des annales assyriennes, point de passage obligé entre deux grands plateaux agricoles (fig. 1). Le tell a été signalé par un voyageur anglais, Rich, dès le milieu du XIXe siècle, mais ce sont des travaux d'adduction d'eau au début des années 1980 qui ont à la fois éventré et exhumé le site : les parties ouest et sud ont considérablement souffert (fig. 2 et 3). Il s'ensuivit une fouille irakienne de 1987 à 1990, interrompue par

1. Avec la collaboration de A. Desreumaux, D. Ibled, L. Mazou et V. Miailhe.
2. Fiey 1968.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 363-380.

Fig. 1 — La passe de Bazyan vue de l'ouest.

Fig. 2 — Site vu de l'ouest (voir aussi pl. XVa).

la première guerre du Golfe. Le bilan de cette fouille est malheureusement maigre, avec un rapport succinct ; l'essentiel du matériel céramique et numismatique a été égaré (il ne reste au musée de Soulaymaniah que les objets métalliques les plus marquants – cupules, etc. –, la belle collection

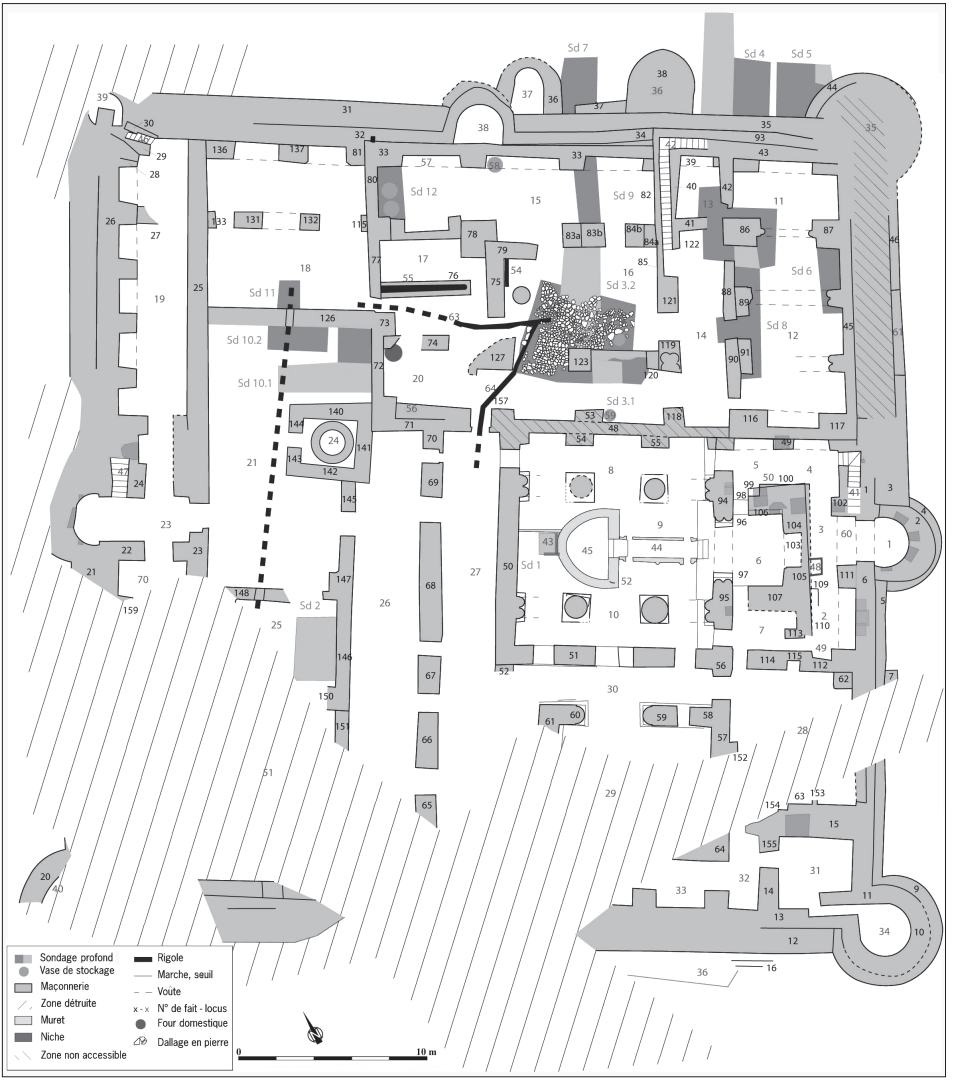


Fig. 3 — Plan d'ensemble du site (voir aussi pl. XIVa).

de grands vases de stockage trouvés dans la pièce ouest, et des plaques murales portant des croix) ; il fut procédé à l'époque à des restitutions aussi importantes que hasardeuses, qu'il faudra démonter et qui empêchent souvent d'analyser les rapports entre les murs vraiment anciens et les niveaux de circulation. La campagne de 2000 du service archéologique de Soulaymaniah s'est bornée à compléter les restitutions après nettoyage en posant des renforcements destinés à empêcher la ruine des vestiges exhumés. Il ne nous a pas encore été possible d'accéder à l'intégralité des rapports de fouilles, conservés au Service archéologique (SBAH) de Bagdad. Le monument a en revanche été correctement identifié par le fouilleur comme une église tardo-antique, sans doute monastique, placée à l'intérieur d'une enceinte fortifiée. La présence de monnaies abbassides attestait la longue durée de l'occupation, avec une pièce sassanide du VIe siècle qu'on pouvait rapprocher, par hypothèse, de la période de construction. On pouvait noter la présence de petites plaques en pierre calcaire à décor peint et incisé représentant des croix bouletées de type nestorien, sans doute plaquées comme décor sur des murs (fig. 4) ; on connaît des parallèles à Al Qusayr, dans le sud de l'Irak. Notre collaborateur Narmin Ali Muhamad Amin, de l'université d'Erbil, a publié un article préliminaire en 2008 qui attirait l'attention sur la qualité du matériel retrouvé et les dispositifs liturgiques exceptionnels[3] ; c'est au vu de ce bilan et d'une mission exploratoire de Fr. Briquel-Chatonnet et A. Desreumaux au printemps 2010 qu'a été prise la décision de lancer une fouille à Bazyan.

Fig. 4 — Plaque décorée (voir aussi pl. XIVb).

3. Muhamad Amen 2008.

L'apport des deux campagnes de fouille 2011 et 2012

Grâce à des crédits français[4] et à l'aimable collaboration du service archéologique de Soulaymaniah, dans le ressort duquel se trouve Bazyan[5], les hypothèses initiales ont pu être affinées pendant ces deux campagnes.

La campagne de 2011 a permis de dresser un plan précis de l'ensemble du monument et de son environnement topographique, de différencier les restaurations des vestiges anciens et de confirmer l'hypothèse d'une église monastique, avec des dispositifs liturgiques bien connus par les textes, mais rarement attestés sur le terrain. Outre l'église, les zones encore identifiables dans l'enceinte sont un secteur d'habitat dans l'angle nord-est et un secteur utilitaire (citerne et pièces de stockage) dans l'angle nord-ouest.

L'église

De plan basilical (fig. 5), elle comprend trois nefs à trois travées et un étroit sanctuaire surélevé, et plus à l'est une structure énigmatique en abside, sur laquelle nous reviendrons. Elle est précédée à l'ouest d'une galerie et au sud d'un narthex, comme de normale dans le monde syriaque – avec des tombes au sud, sans doute relativement tardives.

Les nefs étaient couvertes par des voûtes portées par les murs et quatre colonnes de 110 à 125 cm de diamètre en moellons liés au mortier pour donner l'apparence de monolithes. Les colonnes ont été montées sur des bases quadrangulaires affleurant au niveau du sol ; afin de donner l'impression de vraies bases moulurées, une enveloppe maçonnée a été apposée à la base, épousant la colonne. Les colonnes ne subsistent plus qu'à une hauteur faible (entre 10 et 120 cm), et un tronçon de la colonne NE est tombé entier vers le sanctuaire (fig. 6). Il semble y avoir eu un sol antérieur sous le sol visible actuellement, à une hauteur qui correspond mieux aux plinthes des bases des colonnes, mais les fouilles et les restaurations du sol rendent très difficile la compréhension de la stratigraphie.

Le sanctuaire était accessible par deux portes latérales donnant chacune sur un couloir de circulation périphérique et par une entrée principale à l'ouest flanquée de deux paires de demi-colonnes. Les photographies du fouilleur irakien, M. Rasheed, montrent que les colonnes

4. Subventions du ministère des Affaires étrangères et européennes, de la réserve parlementaire du Sénat à travers l'association Terres d'Orient, et du Labex RESMED.
5. Tout le matériel archéologique exhumé a été déposé au musée de Soulaymaniah, à l'exception d'échantillons dont l'exportation en France pour analyse a été dûment autorisée.

Fig. 5 — L'église vue du nord avec bêma et *šqaqonā*.

Fig. 6 — Nef nord vue de l'ouest.

jumelles du sanctuaire avaient disparu dans un coffrage maçonné au sud et au nord, vers l'intérieur du sanctuaire, provoquant un rétrécissement de l'entrée. Lors de la fouille irakienne, cette addition postérieure a été enlevée. Une autre photographie conserve la trace d'un muret bas (15 cm de haut environ) traversant longitudinalement l'entrée du sanctuaire, partant de l'ancien angle occidental des coffrages, attesté au sol par une ligne de fin mortier. Le parement ouest des murs occidentaux du chœur est marqué par la présence de deux paires de demi-colonnes jumelles, décentrées vers l'extérieur, laissant un pan de mur lisse vers l'intérieur. Un léger renfoncement dans la maçonnerie du mur, de forme rectangulaire de 22-25 cm de haut et de 15 cm de large, marque vraisemblablement l'emplacement de plaques en pierre au décor de croix en champlevé de part et d'autre de l'entrée du sanctuaire, dont des fragments découverts par M. Rasheed sont conservés au musée de Soulaymaniah (voir *supra*). Ce sanctuaire est cruciforme et anormalement exigu par rapport aux autres espaces. L'ouverture actuelle vers l'est n'était pas un passage muni d'un escalier en direction de l'abside est, mais le résultat de l'effondrement d'un mince mur de fond surmonté d'une voûte en cul-de-four. Le sanctuaire a connu un phénomène de surélévation continue, avec au moins trois sols, non datables pour l'instant. En avant du sanctuaire, le *qeṣtrōmā*, limite surélevée du sanctuaire par rapport à la nef, s'étendait entre deux demi-colonnes en moellons noyés dans du mortier et était interrompu par un escalier central à trois degrés ; sa partie centrale a été surélevée dans une seconde phase. On notera qu'il n'y avait pas de traces de l'autel – portatif ?

Outre le plan basilical et la division claire entre les nefs et le sanctuaire – traits normaux –, l'église comporte deux éléments propres au monde syriaque, un bêma et un *šqaqonā* (fig. 7). Dans le monde protobyzantin, le bêma (mot grec) est une petite plate-forme surélevée reliée au chœur, réservée aux clercs ; dans le monde syriaque, le bêma est une exèdre construite au milieu de la nef, dans son axe, où prend place tout le clergé pour la liturgie de la parole ; celui de Bazyan, décentré vers l'ouest, est une plate-forme semi-circulaire maçonnée en « fer à cheval » (86 cm de hauteur, 4,15 m NS et 3,28 m EO), bordée d'une banquette continue et vraisemblablement combinée à une base de pupitre de lecture dans l'angle sud-est. Les exemples de bêma conservé sont rares, ce qui implique peut-être des dispositifs en bois dans beaucoup de cas. D'après plusieurs sources textuelles, le clergé allait du chœur au bêma par un étroit « couloir » dans l'axe de la nef, le *šqaqonā*, rarement préservé sur le terrain[6], et présent à Bazyan : un petit corridor, de 90 cm de large et de 3,65 m de longueur,

6. Hassaké, al-Ḥira et al-Shenisa ; voir Sodini 2006.

marqué par des parapets de 60 cm de hauteur (largement restitué, comme le bêma) ; ce *šqaqonā* est bien attesté dans les commentaires médiévaux nestoriens de la liturgie. L'église de Bazyan enrichit la série documentaire et permettra d'affiner la discussion. La fouille irakienne aurait retrouvé dans l'axe du bêma un trône du célébrant, dont il ne reste plus de trace. L'ensemble formé par le *šqaqonā* et le bêma pourrait indiquer la partition en deux espaces de l'intérieur de l'église, dans le sens de la longueur.

Dans le collatéral sud, on notera la succession de trois sols ; le pilier 113, indépendant lors de la première phase et de la deuxième, semble néanmoins être englobé dans l'aménagement d'une niche lors de la dernière phase d'occupation. Le mur sud du chœur (n° 107) s'est affaissé vers le sud, provoquant une rupture dans la maçonnerie du mur sud-ouest (n° 95). La voûte du passage a été arrachée. Le collatéral nord, accessible à l'ouest par le bas-côté nord et au sud par le sanctuaire, donne accès au corridor oriental ainsi à qu'un étroit escalier menant au-dessus de l'abside est. Deux arches sont adossées au mur nord ainsi qu'une niche dans le pilier les séparant. Sur le côté sud, le mur du sanctuaire accuse un fruit en direction

Fig. 7 — Sanctuaire vu de l'ouest.

du sud, provoqué vraisemblablement par l'écroulement de la voûte du sanctuaire ; une niche basse est aménagée dans l'épaisseur du mur sud-ouest et deux autres dans le mur ouest.

Le corridor oriental s'étendant à l'extrémité des deux collatéraux est marqué par la présence de deux pilastres (nos 102, 111) dans le mur oriental, plus sans doute une banquette continue contre le mur du sanctuaire. Le pilastre nord est pourvu d'une profonde niche à arcosolium. Au sud, le pilier marque l'extrémité nord d'un espace aménagé de trois niches, deux niches basses et une niche en hauteur plus hautes que les précédentes. Une porte, postérieurement obstruée, est visible à l'extrémité sud du corridor ; le seuil est encore très nettement conservé sous le mur (no 112). Les deux piliers marquent l'entrée solennelle d'une abside à cul-de-four légèrement outrepassée conservant encore nettement la présence de quatre niches (fig. 8). Cette abside séparée du sanctuaire a sans doute la fonction de

Fig. 8 — Abside est (martyrion ?).

martyrion du sanctuaire, *beth sahdē* en syriaque[7], où étaient conservées des reliques.

On a vu que l'église conserve de nombreuses niches dont certaines portent la trace de combustion avec des plafonds noircis ; il est tentant d'y reconnaître le lieu pour la préparation du pain eucharistique qui devait se faire dans l'église. En effet, dans la liturgie nestorienne incluant l'Anaphore des saints Addaï et Mari[8], un four de type oriental, comprenant une cavité creusée dans le sol et recouvert d'un enduit, se trouvait dans la sacristie ou dans une chambre attenante à l'église dans lequel le pain servant d'oblat était préparé. Les fours sont indispensables à la vie liturgique des communautés religieuses.

Du fait de la fouille précédente, il a été quasi impossible de trouver du matériel datant en place. Néanmoins, dans un petit coffrage rajouté en sous-œuvre contre le mur est du sanctuaire, sans doute lié à l'usage du collatéral est et de l'abside, sont apparues à l'état de fragments deux cruches à décor strié, datables au plus tôt du IXe siècle selon L. Mazou : comme ce dispositif s'insère visiblement dans le fonctionnement liturgique, on peut en déduire que l'église a été en service au moins jusqu'au IXe siècle (ce qui est logique, puisque la chrétienté syriaque est longtemps restée numériquement importante sous les califats omeyyade et abbasside). On peut être néanmoins sûr (voir *infra*) que l'église est déjà en place à l'époque sassanide.

L'église est-elle monastique ou non ? L'enceinte fortifiée est normale pour un monastère, mais peut aussi avoir été conçue pour une autre destination, un fort dans lequel une église se serait installée ensuite. Trois facteurs plaident néanmoins pour un monastère : l'église est antérieure ou contemporaine à l'enceinte (voir *infra*), sa taille par rapport à l'espace utile à l'intérieur de l'enceinte est considérable, et surtout les bâtiments conservés ne peuvent être interprétés comme des juxtapositions d'habitats individuels, mais uniquement comme un habitat collectif d'époque sassanide, en particulier la grande salle de stockage (locus 19) aux pithoi à l'ouest. Les chambres à proprement parler étaient sans doute dans des étages, maintenant détruits.

Le secteur au nord de l'enceinte

Ce secteur a été choisi pour des sondages pour retrouver des couches archéologiques en place sur une hauteur significative, puisque le côté est

7. Sodini 2006, p. 240-242.

8. Brightman 1896, p. 248.

était creusé par le wadi et les côtés sud et ouest détruits par les travaux d'adduction d'eau et la route moderne. Le sondage 4, le long de la courtine nord-est (n° 35), entre les locus 35 et 36, a mis au jour une succession d'états anciens (fig. 9 et 10). Dans une première phase, construction du mur (n° 35) dont les fondations reposent directement sur le sol naturel, en coupant un niveau argileux hétérogène avec la présence de céramiques et charbons de bois. Dans une seconde phase, renforcement du système défensif de la

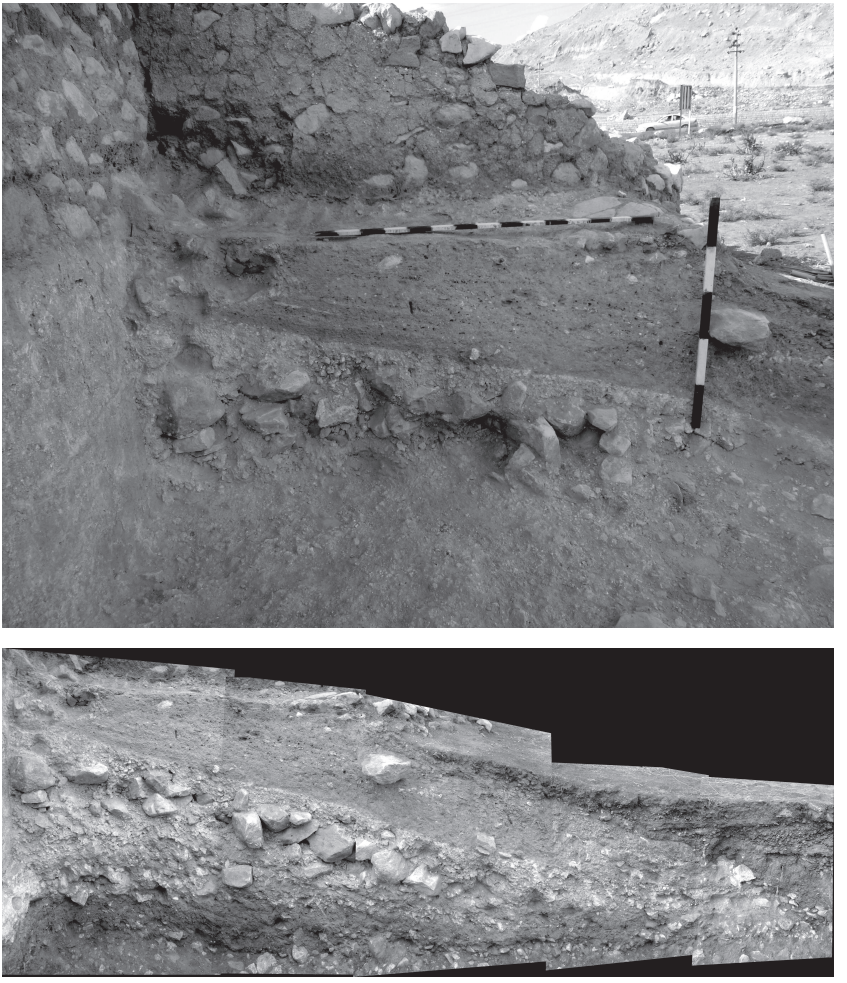


Fig. 9 et 10 — Berme du sondage nord.

courtine par la mise en place d'un talus ou glacis s'appuyant directement sur le mur 35 et recouvrant sur un mètre de haut son enduit. Le glacis avec une inclinaison de 20 % s'étend vers l'extérieur sur au moins 5 m de long. En même temps est construite la demi-tour (n° 38) en amande correspondant au locus 36 et liée directement à la maçonnerie du glacis. On a enregistré plusieurs niveaux d'occupation matérialisés par une succession de litages brun cendreux avec une forte concentration de mobilier, et sous le glacis un assez riche matériel céramique avec une petite croix en ivoire (pendentif, fig. 11) qui confirme une occupation chrétienne locale. Avant étude détaillée, le premier examen montre qu'il s'agit d'une céramique locale d'époque sassanide ; cela donne donc un terminus *ante quem* vers 637 (conquête arabe) pour la construction du fort, et donc du premier sol de mortier, et un terminus *post quem* de la seconde moitié du IIIe siècle.

Fig. 11 — Croix-pendentif.

Dans le secteur médian du mur nord, face au pan de mur 37 qui est le plus récent dans cette portion d'enceinte, les résultats du sondage ont différé légèrement : le glacis a bien été retrouvé, mais pas le sol horizontal antérieur ; pour l'instant, cette différence reste inexplicable. Le glacis s'appuie sur l'élargissement 44 de la tour nord-est (sondage 5), et passe en revanche sous la tour 38 : le dispositif 36/37/38 a été rajouté ultérieurement, peut-être pour surélever le mur nord ; on notera que le mur 37 est fondé très haut par rapport au glacis, avec entre les deux une nouvelle couche de remblai compact brun cendreux.

Le secteur intérieur nord-est : un habitat d'apparat ?

Bien que la fouille ne soit pas encore exhaustive, certaines conclusions peuvent être considérées comme assurées :

Le retrait du mur est dans le locus 61

Il marque en réalité l'emplacement d'une grande porte (masquée pour l'instant sous un grand mur de pierres sèches récent, posé en mesure de protection) dont l'axe est l'axe de symétrie autour duquel s'organisait tout l'espace jusqu'aux n°s 75-79-127 à l'ouest. La monumentalité de l'ensemble était soulignée par de « fausses » colonnes en moellons liés par un mortier très dur – quadruple colonne conservée en n° 119 (fig. 12), qui avait sans doute son pendant en 121, demi-colonnes en n°s 86, 87, 89, 45 (mais curieusement, pas de trace d'une demi-colonne en n° 91). Par rapport à cet axe de symétrie, on attendrait que la ligne de supports n°s 120/123/127 au sud trouve un répondant au nord, mais la fouille a montré que ce n'était

Fig. 12 — Pilier quadrilobé.

pas le cas par un sondage au sud du mur 83. La nature de l'espace entre les n°s 75 et 127 à l'ouest et 119 et 121 à l'est reste à déterminer, l'hypothèse la plus probable étant une cour avec une colonnade au sud – ne serait-ce que pour assurer l'éclairage de ce secteur. Dans les éléments liés à la phase « monumentale », on retrouve un sol en mortier blanc compact et bien lissé dans tous les locus 11, 12, 13 et 14, avec une surélévation en 12 ; sous ce sol et son hérisson, s'étendait un niveau de travail antérieur en mortier blanc. Au total, ce secteur semble avoir été l'espace noble du fort, avec un secteur utilitaire plus à l'ouest vers la salle de stockage des pithoi.

Le secteur a connu des réaménagements complexes,

qui se sont sans doute étalés sur plusieurs périodes. On notera le rajout des n°s 75 et 79, 76 et 77, 74, et des prolongements de 83 et 84. Dans ces réaménagements, on note plusieurs structures allongées et légèrement creusées au sommet de murs bas, façonnées dans une couche épaisse de mortier, qui semblent devoir être interprétées comme des mangeoires : 54, 55, 56, structure à l'ouest de 72. Ces structures, sûrement postérieures à la phase « principale » du bâti, ne sont pas nécessairement très éloignées dans le temps de celle-ci, et ne sont pas nécessairement strictement contemporaines entre elles, mais elles autorisent l'hypothèse d'une relative dégradation du standing de l'habitat dans cette zone. L'espace est de plus en plus morcelé, sans doute en petites pièces à vocation utilitaire (la fouille de 1990 nous prive du matériel des dernières couches d'occupation, qui auraient permis de préciser la nature et la datation de cette occupation).

On note également la présence de plusieurs foyers domestiques *(tannour)* fondés sur une calotte hémisphérique renversée en terre crue. L'absence de matériel datant interdit toute tentative d'interprétation plus poussée, mais ces vestiges modestes ont le mérite de signaler une certaine durée d'occupation du site et un phasage plus complexe qu'on le soupçonnait. Globalement, ces indices rappellent un phénomène bien connu plus à l'ouest dans l'Empire byzantin, une forme de dégradation ou de « ruralisation » de l'habitat à partir du milieu du VIe siècle, mais rien ne garantit que la chronologie soit ici comparable.

Une phase antérieure du bâti actuel avant le fort

L'analyse des contacts entre les murs a permis de progresser, et en particulier de mieux expliquer la structure « feuilletée » du mur nord en 3 phases (et même une 4e avec le petit pan de mur 37, évidemment le plus tardif). Malgré les manques de notre information, une chronologie relative se dessine :

– l'ensemble 39/40/41/43/93/121 est nécessairement antérieur non seulement à 35, mais aussi à 33 et 34 ; malgré l'incertitude de la jonction avec la tour 35 et le n° 43, cela dessine assez nettement un quadrilatère qui va jusqu'aux n°s 118/116/117 au sud et 45/87 à l'est ; l'examen démontre que le mur 116/117 est en fait constitué de deux murs est-ouest collés l'un à l'autre, et le plan d'ensemble montre clairement que ce quadrilatère est antérieur à l'église ;

– de son côté, 33 fait retour au sud avec 80 et détermine ainsi un quadrilatère qui va jusqu'en 71 pour l'angle sud-ouest et 118 (préexistant) pour l'angle sud-est ; ce quadrilatère est clairement antérieur à la courtine 32/34 et à la tour du locus 38, donc à la fortification ; on note que les murs 83a et 84a dans leur premier état (se limitant à la moitié occidentale de 83 et la moitié orientale de 84), s'alignent au sud sur 120 et 123, et 83a et 123 s'alignent à l'ouest sur 127 et 78a, et forment ainsi neuf travées dans cet espace, couvert ou non par endroits, qui double la surface de l'aménagement précédent ; les murs 75 et 79 paraissent aberrants dans cet ensemble et sont sans doute postérieurs ;

– pour l'église proprement dite, la situation est plus délicate à analyser ; il est clair que l'église s'appuie sur 116/117, qui est donc antérieur, et que 70 s'appuie sur 71, ce qui va dans le même sens (antériorité de 71/157/53/118 par rapport à l'église ; c'est ce qu'implique d'ailleurs la logique du tracé de 71, une antériorité du quadrilatère 33/80/72/71/157/53/118 sur l'église) ; l'église soit est antérieure à l'enceinte (qui récupérerait alors le mur de l'église), soit est contemporaine, mais pas postérieure.

Cela conduit à postuler la chronologie relative suivante : 1°) quadrilatère nord-est, locus 11/12/13/14 ; 2°) quadrilatère nord, locus 15/16/17/20/63/64 (mais avec beaucoup moins de subdivisions que dans l'état actuel) ; 3°) église, avec un décalage probable pour l'abside (= locus 1) ; 4°) l'enceinte fortifiée dans son premier état, avant le doublage des murs des courtines et des tours, et ensuite le glacis. Les autres secteurs d'occupation, en particulier à l'ouest, paraissent liés à l'enceinte et donc postérieurs. Ce scénario d'un ensemble préexistant au nord permettrait aussi d'expliquer pourquoi seul le mur d'enceinte nord est « feuilleté » en trois murs accolés, et seulement jusqu'au bout de 33, ainsi que la courtine entre les locus 1 et 35 matérialisée par les murs 3, 45, 46, 87 et 117 alors que les autres côtés n'ont que deux murs accolés, visiblement à la suite d'un programme général de renforcement de l'enceinte, y compris les tours.

Les conséquences sont considérables : contrairement à la première impression, une partie au moins de l'habitat est antérieure à l'enceinte fortifiée, et au lieu du scénario d'un fort construit pour contrôler la passe de Bazyan avec en second lieu des bâtiments insérés dans le fort,

il faut postuler que le fort est secondaire et peut-être postérieur même à la construction de l'édifice religieux. En tout cas, le focus initial de l'installation humaine n'est pas l'édifice religieux dans l'état conservé.

Avant l'habitat nord actuel, un habitat préalable

La fouille a ouvert un sondage au sud de 83, à la recherche des traces de cette phase d'habitat sous les réoccupations ultérieures, et un autre au nord de 83 jusqu'à 33. On n'y trouva pas de trace de la phase d'habitat « monumentale », complètement oblitérée par les réoccupations ultérieures, mais un sol et des vestiges de murs encore antérieurs à un niveau plus profond. De part et d'autre de 83, séparé de sa fondation par une couche de 10/15 cm de terre compacte brune, on voit s'étendre un sol en cailloutis fin compact pressé dans une terre rougeâtre (fig. 13), qui s'étend jusque sous 33, là aussi en dessous du niveau de fondation de 33 et se retrouve sur la totalité du sondage 3 et au sud du massif 123 ; en revanche, il n'a pas été retrouvé au nord du mur d'enceinte. Des traces de murs antérieurs ont été identifiées.

Fig. 13 — Sol rougeâtre.

Ces traces ne fournissent encore que des attestations très partielles et localisées, mais garantissent une première phase d'habitat encore antérieure à la phase « monumentale », d'une durée de vie assez longue pour qu'un sol connaisse deux réfections successives. Or, en levant ce sol rougeâtre dans une partie du locus 16, sondage 3, la fouille a retrouvé un matériel céramique assez abondant qui date déjà de l'époque sassanide : cela déporte la construction de la « phase monumentale », puis du fort à une date plus basse à l'époque sassanide. L'étude détaillée de la céramique retrouvée permettra peut-être d'esquisser une chronologie absolue, mais il convient de rappeler que la céramique sassanide n'a pas encore été étudiée de façon aussi fine que la céramique de la même époque trouvée dans l'Empire romain, et que la très large majorité des trouvailles relève de la céramique commune locale, par définition difficile à dater avec précision – la continuation de la fouille permettra justement d'établir une chronologie relative de cette céramique locale.

Conclusions provisoires

Ces campagnes 2011 et 2012 ont montré qu'au moins quatre grandes phases se dégagent, dont les trois premières au moins sont d'époque sassanide :

– première occupation, aux limites mal définies, avec dans le locus 16 le sol rougeâtre et les sols en mortier blanc avec l'utilisation de brique ;

– deuxième occupation, avec la « phase monumentale » au nord-est, plus une extension à l'ouest ; peut-être déjà l'église ;

– extension considérable avec la construction du fort ; certaines pièces comme la grande pièce de stockage ouest (et l'essentiel de la partie ouest dans la mesure où nous pouvons encore l'appréhender) lui sont liées ; c'est alors au plus tard que l'église a pu être construite ;

– la fortification connaît au moins une modification avec un doublement de l'épaisseur des murs, plus au nord (au moins) l'ajout de la couche de glacis en pente ;

– outre ces phases, des aménagements difficiles à dater et appréhender, comme des cloisonnements supplémentaires, des ouvertures réduites comme on a pu le voir dans les murs 83 et 84, les mangeoires et certains foyers, paraissent postérieurs ; certains des rehaussements du sanctuaire de l'église et de ses collatéraux et les tombes au sud de l'église s'intègrent sans doute à cette « phase » qui a toutes chances d'être plutôt une succession de phases de réaménagements, réoccupations et abandons partiels que nous ne pouvons suivre dans le détail, au moins jusqu'au IXe siècle.

Bibliographie

Brightman 1896 : Frank Edward Brightman, *Liturgies Eastern and Western. 1, Eastern Liturgies*, Oxford.

Fiey 1968 : Jean Maurice Fiey, *Assyrie chrétienne. 3, Bēṯ Garmaï, Bēṯ Aramāyé et Maišān nestoriens*, Beyrouth, Dar el-Machreq (Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres orientales de Beyrouth. Série 3, Orient chrétien 42).

Muhamad Amen 2008 : Narmen Muhamad Amen Ali, « The Monastic Church of Bāzyān in Iraqi Kurdistan », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 8, p. 74-84.

Sodini 2006 : Jean-Pierre Sodini, « Archéologie des églises et organisation spatiale de la liturgie », dans F. Cassingéna-Trévedy & I. Jurasz (éds), *Les liturgies syriaques*, Paris (Études syriaques 3), p. 229-265.

Un programme de restauration exceptionnelle au nord de l'Irak : les églises du monastère de Rabban Hormizd

Simon Brelaud
Attaché à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem

Le nord de l'Irak est sans conteste une région en plein développement[1]. Les missions étrangères l'ont d'ailleurs compris. De plus en plus, les chercheurs se tournent vers ses hauteurs.

Cet espace, en effet, a été essentiel pour le monde syriaque : de terre de mission, les monts qui dominent la Mésopotamie sont devenus progressivement un foyer de l'Église orientale dite « nestorienne ». Des épisodes historiques douloureux ont agité ces marges occidentales et contestées de l'actuelle région autonome du Kurdistan, en mettant bien souvent à mal les vestiges encore visibles. Mais au-delà des troubles de l'histoire, ce sont parfois les choix actuels qui ont menacé tout autant la conservation de ces précieux témoins de l'histoire chrétienne orientale.

Le monastère de Rabban Hormizd en est un bon et prestigieux exemple. La restauration actuelle des églises qui le composent pose la question des enjeux de la préservation de tels édifices. La décision des autorités du monastère en 2012 de relancer les travaux, en mobilisant une équipe diverse et sérieuse, offre aussi l'occasion de réfléchir sur ces lieux de mémoire qui rendent un peu plus vivants les anciens récits. La situation du monastère est en premier lieu un élément tout à fait exceptionnel. Elle a décidé l'évolution du plan du « Dēr » durant toute son histoire[2]. Une

1. Cette note sur la restauration des églises du monastère de Rabban Hormizd doit beaucoup à la recherche de Narmin Ali Muhamad Amin sur les églises et couvents du Kurdistan. Cf. Muhamad Amen 2001, Muhamad Amen 2013 (édition arabe issue de sa thèse).
2. La racine « Dēr » qui désigne à la fois le « couvent » ou le « monastère » se retrouve dans le syriaque *dairā,* l'arabe *dayr,* ou le kurde *dēr.* Cf. Muhamad Amen 2001, p. 60.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 381-389.

histoire qu'il s'agira de retracer dans un second temps. Ces deux éléments croisés dessinent enfin tous les enjeux qui doivent être pris en compte dans la restauration qui vient d'être amorcée.

Des églises suspendues au-dessus de la Mésopotamie

Établissement monastique pendant près de quatorze siècles, le monastère de Rabban Hormizd accueille des lieux de culte qui restent aujourd'hui emblématiques pour les communautés chrétiennes du nord de l'Irak.

Situation géographique

Le Dēr a été construit à quarante kilomètres au nord-est de Mossoul, sur les flancs d'une montagne aride qui domine le calme village d'al-Qosh. Les monts d'al-Qosh, au sud-est du jebel ʿAin es-Safra[3], sont une ondulation occidentale de la chaîne du Zagros. Le monastère prend place dans un de ses amphithéâtres naturels faisant front à la plaine. Il est au cœur de l'ancienne Assyrie.

Le monastère aujourd'hui

Actuellement, le lieu n'est plus habité. Seuls les agents de sécurité de l'armée nationale irakienne occupent les entrées de ces vieux murs. Les moines chaldéens ont migré dans le monastère de la plaine qui a été placé au XIXe siècle sous le vocable de la Vierge, « al-Sayyida ». Cette décision faisait suite à une nouvelle agression du monastère par le gouverneur de ʿAmediyya en 1842, Ismaël Pacha. La construction quinze ans plus tard du nouveau couvent de Notre-Dame-des-Semences a permis également de transférer en lieu sûr la prestigieuse collection de manuscrits syriaques, arabes et latins de la bibliothèque[4]. Aujourd'hui, ces précieux ouvrages sont encore en place, jalousement gardés par les moines.

Le témoignage des voyageurs

La beauté du site et le prestige du monastère attirent encore les visiteurs, les chercheurs, les restaurateurs. Mais déjà avant eux, les grands voyageurs des deux siècles qui nous précèdent avaient choisi de s'y arrêter. Citons, parmi d'autres, la visite très enjouée au Kurdistan de Claudius Rich

3. « Bēṯ Nuhadra » dans la *Chronique de Séert* (2, p. 595-597), « Bēṯ 'Adrai » dans le *Livre de la Chasteté* (p. 264). Cf. FIEY 1965, vol. I, p. 322.
4. SCHER 1906. En 1902, Addaï Scher, archevêque chaldéen de Séert, visitait la bibliothèque et prenait des notes sur chacun des manuscrits qu'elle renfermait.

au XVIIIe siècle, celles du révérend George Badger au XIXe siècle, de Conrad Preusser ou de Gertrude Bell pour le siècle dernier[5]. Rabban Hormizd était alors une étape indispensable dans leur périple, autant que les monastères de Mar-Matta et Mar-Behnam.

Un prestigieux lieu de culte de l'Église orientale

D'après plusieurs traditions, le monastère aurait été fondé au VIIe siècle par Rabban Hormizd. Wallis Budge a parlé d'une fondation antérieure, au IVe siècle.

Une fondation de Hormizd

Les chroniques de Séert et celle de Thomas de Marga sont les principales sources pour retracer la vie de Hormizd[6]. Le *Livre de la Chasteté* nous propose une courte notice :

> « Saint Rabban Hormizd, qui bâtit un monastère dans la montagne de la ville de Beit ʿAdrai. – Il était persan d'origine. Après avoir étudié les livres, il alla au monastère de Rabban Bar-ʿIdta et revêtit l'habit. Pendant des années, il s'exerça à l'ascétisme dans une cellule, et demeura avec Rabban Yôzédeq dans le couvent de Rischa, qui est dans la montagne de Beit Nouhadra. Plus tard, il s'en alla à la montagne de Beit ʿAdrai, dans le voisinage du village d'Alqosch, et il bâtit là un monastère. À l'âge de quatre-vingt-dix ans, il émigra vers Notre-Seigneur et son corps fut déposé dans le martyrion qu'il avait bâti. »[7]

Comme son nom l'indique, le saint était originaire de Perse, plus précisément du Bet Huzaye[8]. Son parcours est assez représentatif des grands pôles de circulations que l'on retrouve dans les grandes hagiographies. Après des pérégrinations qui le menèrent jusqu'en Palestine, il s'arrêta quelque temps dans la région de Mossoul. Il s'installa dans le village d'al-Qosh où son aura attira rapidement une petite centaine d'ermites. Son influence s'établissait également dans le siècle : il a ainsi été ordonné par le métropolite de Mossoul[9] avec qui il entretenait de nombreux liens,

5. Muhamad Amen 2001, p. 26 et p. 75.
6. Selon le *Livre de la Chasteté*, p. 264, c'est après avoir étudié et pris l'habit de moine au monastère de Rabban Bar ʿIdta que Hormizd s'installa pour préparer sa fondation dans la montagne Bet ʿAdrai. Thomas de Marga, *Histoire monastique,* I, p. 47.
7. *Livre de la chasteté*, § 88.
8. Jullien 2006.
9. Ishoʿyaw II (628-644/7).

et baptisait les foules. Il est important d'évoquer la vie de ce saint pour comprendre l'attache émotionnelle qui est aujourd'hui conférée au site.

De cette époque, aucune église n'est conservée. La période de construction ayant laissé le plus de vestiges s'étend depuis la fin du XVe siècle jusqu'au début du XIXe siècle[10].

Les églises du monastère

Les monuments encore visibles sont une série de bâtiments collés à la montagne, construits et rupestres. Le massif est aussi percé d'une importante quantité de cellules troglodytes.

Le culte était rendu dans une succession d'églises à nef unique. Leur construction semble marquer la progression chronologique du développement du monastère depuis la montagne vers la terrasse maçonnée qui s'est établie plus en avant. Ce modèle d'église à nef unique est le plus répandu dans la région. On en décompte cinq, étagées sur plusieurs registres et communiquant entre elles par des couloirs et des escaliers. Les églises de Mar-Butrus et Sayyida al-Wardiyya et celle de Sayyida al-Karmal sont isolées. Les trois suivantes se succèdent en s'enfonçant vers le cœur du massif rocheux : l'église de la Trinité, l'église de Rabban Hormizd et l'église de Mar Antonios.

La plus ancienne d'entre elles est sans hésitation celle qu'on appelle « église de Rabban Hormizd ». Elle avait été datée du début du XIVe siècle par Gorgis ʿAwad[11]. Remarquable par sa simplicité, c'est une église à nef unique avec un sanctuaire recouvert d'une coupole décorée de légers *muqarna* avec trompe d'angle et denticules. Trois murs de la nef sont ornés de quatorze niches avec des croix sculptées[12]. L'accès à l'est permet de pénétrer la partie troglodytique du monastère une fois dépassé le tombeau de Rabban Hormizd lui-même sous arcosolium. Comme à Mar-Matta, les martyrions sont intégrés à l'ensemble du couvent, dans une pièce rectangulaire adjacente à cette dernière église[13]. C'est donc moins le plan qui rend ces églises exceptionnelles que les péripéties qui ont secoué l'histoire de leur utilisation.

10. Hedo 2006.

11. Awad 1934, p. 13-14.

12. Muhamad Amen 2001, p. 59.

13. *Ibid.*, p. 58.

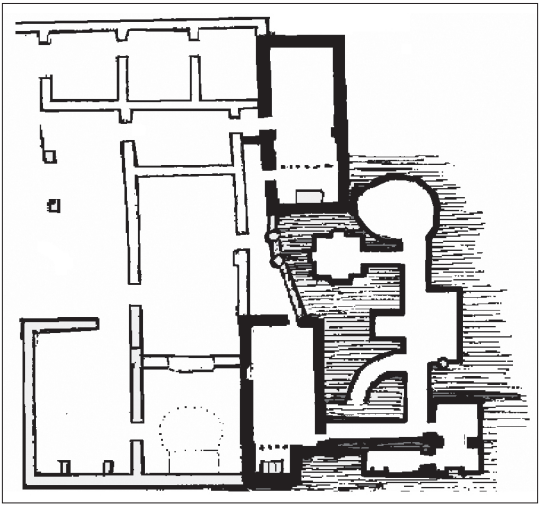


Fig. 1 — Plan de la partie orientale du monastère. On peut y voir l'articulation entre les églises et la partie troglodyte du monastère (la roche est hachurée).

Une histoire agitée

Les évolutions du bâti peuvent aussi être lues à travers les quelques inscriptions qui remémorent les déboires subis par le monastère : tremblement de terre au XVIIe siècle, pillage au XIXe siècle et plusieurs incendies à différentes époques[14]. Les dégâts ont pour la plupart été réparés dans le premier tiers du XIXe siècle par l'énergique Gabriel Dambo. Ce riche marchand de Mardin qui renonça à ses biens a considérablement œuvré pour réanimer la communauté du monastère[15]. Des moines commencèrent alors à essaimer dans d'autres villes d'Irak, jusqu'à Bassora, soutenus en cela par le métropolite de Mossoul Pierre Coupperie. Gabriel et ses disciples furent massacrés en 1832 par les soldats de l'émir kurde de Rawandouz, Mohammed Pacha, alors en révolte contre la Porte.

Il n'empêche, ce monastère est étroitement associé à la communauté chaldéenne. Cela tient, d'une part, à la personnalité de son fondateur. À partir du XVe siècle, d'autre part, les patriarches nestoriens établirent leur résidence à al-Qosh au temps où la présence chrétienne à Bagdad

14. *Ibid.*, p. 82. Les inscriptions relevées par J. Vosté et G. ʿAwad dataient de la fin du XVe siècle jusqu'au début du XXe siècle. Elles ont depuis été relevées par Amir Harrak. Cf. HARRAK 2010.

15. BRIÈRE 1910 ; SCHER 1906.

devenait résiduelle. On compte depuis dans les églises du monastère neuf tombeaux des patriarches qui ont dirigé l'Église entre 1504 et 1804[16].

Les enjeux d'une restauration

L'importance du monastère et la beauté du site ont bel et bien été comprises par les responsables du monastère. Pourtant la nécessité d'une restauration n'a pas abouti à des résultats convenables. Le site a connu une campagne de restauration très discutée dans la deuxième moitié des années 2000 qui a amené les autorités religieuses à intervenir de nouveau en demandant cette fois-ci l'avis de spécialistes. Narmin Ali Muhamad Amin apporte son expertise archéologique tandis qu'Arīj Hedo, un architecte natif d'al-Qosh, dessine les plans du monastère.

Une première restauration contestée

Il faut évoquer ici les problèmes de cette première restauration qu'il conviendrait plus justement d'appeler « réaménagement ».

Elle a consisté dans un premier temps en la pause d'un carrelage et dallage de marbre gris au sol et jusque sur les murs. L'esthétique douteuse de ce choix s'est ajoutée à une utilisation clairement abusive du ciment dans toutes les églises touchées par les travaux. L'application d'une peinture blanche couvrante sur toutes les parties enduites des parois a parfois caché d'anciennes peintures dont l'état fragmentaire déplaisait au maître d'œuvre. C'est le cas du mausolée de Rabban Hormizd. Plus grave, la substitution d'anciennes plaques commémoratives par de nouvelles d'une plus grande dimension interroge la volonté de conserver les supports matériels d'une mémoire[17].

« Œuvre du Saint-Esprit », la restauration n'a pas atteint l'église la plus ancienne. C'est ainsi que l'arrêt des travaux nous a été présenté par le délégué apostolique, Joseph Adel Sater, qui vient de prendre la décision d'une nouvelle campagne de travaux. L'église de Rabban Hormizd a seulement été nettoyée de son ancien enduit. Restent apparents les moellons irréguliers de sa maçonnerie.

S'ils ne respectent pas l'architecture originelle du site, ces aménagements dégradent surtout les structures des bâtiments. Quels sont donc les stratégies et les débats qui se font jour autour de la nouvelle restauration des églises du monastère ?

16. Ils correspondent aux martyrions mentionnés plus haut. SCHER 1906.

17. Lors de notre visite au monastère en novembre 2012, l'éventuelle conservation de ces anciennes plaques n'avait pas été précisée.

Fig. 2 — Photographies du tombeau de Rabban Hormizd avant (1996) et après (2012) la restauration des années 2000. Les rares traces de polychromies ont été masquées par une peinture blanche non microporeuse

Réflexions autour d'une nouvelle campagne de travaux

Tout d'abord la consultation de spécialistes avant et pendant les travaux est une volonté nouvelle des propriétaires de l'établissement. Cette prise de conscience coïncide avec un renouvellement de la tête même de la hiérarchie du monastère. Les autorités ecclésiastiques œuvreraient pour signaler l'importance du site auprès de l'Unesco, en espérant recevoir des conseils de la part de l'institution internationale en matière de restauration.

Les travaux prévus suivent un programme en quatre étapes. Les trois premières sont une enquête qui doit permettre de comprendre l'ensemble de l'architecture du site. Dans un premier temps, un travail de documentation complet a été mené par Arīj Hedo à partir du 16 octobre 2012 depuis la prospection topographique jusqu'aux relevés précis des dimensions et élévations du bâti. La seconde étape s'achève au moment de l'écriture de ce court article : l'informatisation des relevés et une reconstitution graphique du Dēr. La suite reste à faire. Dans un troisième temps, des fouilles et des sondages préciseront les relations entre les différents

niveaux et la topographie du bâti. Ils permettront aussi d'identifier plus clairement les fondations. Ils seront coordonnés par Narmin Ali Muhamad Amin. Une analyse des matériaux anciens utilisés orientera directement les restaurateurs sur le choix des matériaux à privilégier. Dernière et quatrième étape, la campagne de gros œuvre et de restauration elle-même sera dirigée par M. Sater. Les acteurs de ce chantier sont soucieux d'inscrire leur démarche dans le respect de la Charte de Venise adoptée en 1964 par plusieurs nations préoccupées par leur patrimoine.

Si, pour les grottes, les travaux à faire ne posent pas beaucoup de problèmes car ils resteraient assez sommaires (nettoyage, éclairage, quelques consolidations), des débats se posent concernant les parties maçonnées. Les discussions sont avant tout d'ordre esthétique. Faut-il conserver l'effet « pierre à pierre » qui réside du nettoyage de l'église ancienne ? Simple et agréable, il ne correspond pas pour autant à l'état premier de l'édifice. Appliquer un *juss* traditionnel permettrait-il de protéger la maçonnerie ? D'autre part, faut-il restituer voire reconstituer les peintures disparues du fait des restaurations récentes ? Les photographies le permettraient. Ces questions divisent déjà les acteurs de la nouvelle restauration.

La prise de conscience des autorités ecclésiastiques de la nécessité de restaurer cet édifice avec sérieux frappe. Cette nouvelle campagne doit être mise en parallèle avec une sensibilité analogue des autorités politiques de la région, mais aussi à quelques lieues, de plusieurs services des antiquités du Kurdistan. Cette entité voisine du village d'al-Qosh se signale par son dynamisme actuel dans plusieurs domaines qui s'accompagne d'une ambition de valoriser le patrimoine du territoire. La réussite de la campagne ici étudiée doit servir de modèle : celle d'une restauration très liée à l'archéologie. Le site est encore peu visité, mais il peut l'être bien davantage par les riverains irakiens, arabes ou kurdes, par les étrangers, les pèlerins… et les passionnés. Or, il y a urgence en la matière. Une campagne exemplaire doit servir d'émule localement, alors qu'à quelques encablures du Dēr, la synagogue de Nabi Nahum, site d'une grande importance, tombe lentement en ruine.

Bibliographie

Chronique de Séert : Addaï Scher, *Histoire nestorienne (Chronique de Séert). Deuxième partie*, Brepols, Turnhout, 1983 (PO 13, 4), n° 65.

Livre de la Chasteté : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Le livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah* , Rome, 1896 (Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome, Rome 16).

Thomas de Marga, *Histoire monastique* : Ernest Alfred Wallis Budge (éd.), *The Book of Governors,* London, 1893 (réimp. Piscataway NJ, Gorgias Press 2003).

Études modernes

Awad 1934 : Georgis Hanā Awad, *Ancient Monument in Iraq : the Monastery of Rabban Hormizd (near Mosul)*, Mossoul, al-Nadjm Press.

Brière 1910 : Maurice Brière, « Histoire du couvent de Rabban Hormizd de 1808 à 1832 (traduite du syriaque) », *Revue de l'Orient chrétien,* 2e série, 5, 15, p. 410-424.

Fiey 1965 : Jean Maurice Fiey, *Assyrie chrétienne : contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du Nord de l'Iraq. 1*, Beyrouth, Librairie orientale.

Harrak 2010 : Amir Harrak, *Recueil des inscriptions syriaques. 2, Syriac and Garshuni Inscriptions of Iraq*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres.

Hedo 2006 : Arīj Jilāl Ibrāhīm Hedo, *Darāssa muqārana li-ʿimāra al-ādyara al-turāṯiyya wataṭawaraha al-ḥaḍārī fī-l-ʿirāq*, Université de Bagdad.

Jullien 2006 : Florence Jullien, « Le monachisme chrétien dans l'empire iranien (IVe-XIVe s.) », dans R. Gyselen (dir.), *Chrétiens en terre d'Iran. 1, Implantation et acculturation,* Bures-sur-Yvette, Association pour l'avancement des études iraniennes.

Muhamad Amen 2001 : Narmen Ali Muhamad Amen, *Les églises et monastères du « Kurdistan irakien » à la veille et au lendemain de l'islam,* t. 1, thèse, Université de Saint-Quentin-en-Yvelines.

Muhamad Amen 2013 : Narmen Ali Muhamad Amen, *Al-ʾādīra wa-l-kanāʾīs fī kurdistān li-ʿirāq,* Dār al-ʿArabīyya al-Mawsurāt, Beyrouth.

Scher 1906 : Addaï Scher, « Notices sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame-des-Semences », *Journal asiatique,* 10e série, 7, p. 479-512.

Des églises pour les Arabes, pour les nomades ?

Elizabeth Key Fowden
University of Cambridge

Je partirai de la question que l'on m'a demandé de traiter au milieu d'exposés consacrés aux « églises syriaques » : « Des églises pour les Arabes, pour les nomades ? ». Cette question en suscite d'autres : que veut dire ici « les Arabes » ? « les nomades » ? Dans l'état actuel de la recherche sur l'Antiquité tardive, qui comprend le début de l'époque islamique, ces termes sont l'objet des plus vives controverses. Tenons-nous en aux « églises » et prenons « Arabes » au sens d'« arabophones », par opposition aux locuteurs du syriaque ou de l'araméen. En ce qui concerne « les nomades », la plupart de ceux qui étudient l'Antiquité tardive aujourd'hui ont une conception extensive du terme « nomade », qui évite l'opposition binaire entre deux genres de vie, cristallisés dans les stéréotypes du « bédouin » et du « citadin », et essaient plutôt de discerner comment les gens évoluaient selon les circonstances dans un « large spectre allant du complètement installé au complètement nomade »[1], en passant par les « "semi-nomades" [...] qui ont un camp de base où ils pratiquent un peu d'agriculture, mais qui vivent le plus souvent dans des habitats transportables, ou par les "nomades semi-sédentarisés" [...] qui vivent dans des villages permanents où ils pratiquent l'agriculture, mais qui repartent sous la tente pour une saison chaque année »[2]. Nous reviendrons sur le rôle des « nomades » dans la discussion sur l'architecture ecclésiastique qui va suivre, mais il faut d'abord nous demander, dans la question qui a été posée, comment les termes « nomade » et « arabe » sont associés. On peut penser que la

1. Fowden 1999, p. 163 et n. 118. Le travail le plus récent à propos du « spectre » symbiotique est Généquand 2006, p. 78 ; voir aussi Gajda 2009, p. 178-182 ; Macdonald 2009, spéc. p. 294-297, 303-307 ; Wood 2010, p. 237 ; Fisher 2011, p. 25-26, 108-116 ; et Robin 2012, p. 262 : « a complete range going from the pure nomad to the pure farmer can be found, with all possible combinations in between » et p. 309.
2. Robinson 1996, p. 431.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 391-420.

phrase met en valeur à la fois la proximité et la distinction entre les termes « Arabe » et « nomade ». Bien sûr, les deux termes n'étaient pas synonymes dans l'Antiquité, car il y avait depuis longtemps des Arabes sédentaires dans la péninsule Arabique ; mais ils ne sont pas pour autant sans rapport. À cette époque, l'Arabe nomade était en train d'acquérir progressivement une image positive, dans le milieu où l'on composait récits et poésie, au moins, en tant que « héros bédouin », libre de toute domination extérieure, comme le montre la plus ancienne poésie arabe[3]. Il nous faut donc montrer une certaine souplesse dans notre manière de concevoir et d'utiliser des mots pour décrire le passé d'une manière qui corresponde à la fluidité qui a permis aux Arabes de l'Antiquité tardive de s'adapter aux conditions physiques et sociales, ainsi que de s'exprimer poétiquement.

Les organisateurs peuvent dire que c'était simplement un raccourci de langage. Mais ils ont plutôt fourni un stimulant en incluant cette question ambiguë dans une discussion sur les églises utilisées par les communautés syriacophones, reconnaissant ainsi les liens réciproques, souvent difficiles à discerner, entre les communautés syriacophones, araméophones et arabophones, dont le genre de vie était souvent très différent, dans le Proche-Orient de l'Antiquité tardive. Et c'est important de le reconnaître, car malgré notre sensibilité croissante à la perméabilité entre les communautés de cette époque, il nous faut davantage prendre en compte le rôle de l'évolution des habitudes culturelles, et particulièrement l'usage d'une architecture sacrée permanente pour rassembler des peuples provenant de différents points du spectre de symbiose qui va du nomade au sédentaire.

Derrière le double problème de qui est un Arabe et qui est un nomade, il faut reconnaître le simple fait que les individus ne peuvent pas être identifiés par un seul aspect de leur vie, que ce soit par la langue qu'ils parlent, la religion qu'ils pratiquent, la manière dont ils gagnent leur vie ou tout autre facteur. Ce ne sont pas des catégories indépendantes. L'aspect dominant dépend de qui était l'auteur du récit, pour quelle raison et avec quelle connaissance de l'arrière-plan, de l'époque et de l'endroit il s'exprime. S'attacher à un seul aspect de l'identité donne toujours une vue partielle, une représentation aplatie plutôt qu'en relief. Quand Fergus Millar a rassemblé les références aux différentes sortes d'Arabes attestés dans l'Empire romain, cela a été très utile car cela nous a permis de voir

3. Pour une partie de l'arrière-plan de ce développement, voir Fisher 2011, p. 163-164 avec bibliographie : « [...] the appearance and growing prominence of the idealised desert lifestyle represents an indigenous response to a common cultural stereotype which was appropriated and then "repackaged". »

plus clairement comment les étrangers voyaient ceux que nous appelons de manière vague « Arabes »[4]. Ce qui en ressort est que les étrangers avaient tendance à identifier les Arabes à leur mode de vie, ce qu'ils faisaient – s'ils étaient soldats, par exemple, pillards ou les protecteurs de la hiérarchie miaphysite –, plus que par leur lignage ou leur langue, qui avaient du sens à l'intérieur du groupe, mais peu à l'extérieur. Et le mot « outsiders » utilisé pour eux est vague, en partie parce qu'ils n'avaient pas besoin d'une terminologie spécifique.

Pour arriver à une compréhension plus sphérique des églises dans le Proche-Orient préislamique et des débuts de l'islam, il est très important de garder à l'esprit ce que l'écrivain nigérian moderne, Chimamanda Adichie, a appelé « le danger d'un récit unique »[5]. Il faut forcer nos oreilles à entendre de nombreuses histoires, mettre en œuvre notre imagination, bien informée, pour discerner les différentes manières par lesquelles les différents types d'Arabes se rassemblaient et se rencontraient dans les églises et les monastères chrétiens, et résister à la tentation de réduire tout ce réseau de relations à une simple histoire qui déformerait à la base une histoire complexe. Il est sage de prêter attention aux mises en garde contre la méthode historique si répandue qui consiste à « harmoniser et trouver des points communs dans du matériau radicalement contradictoire »[6]. Je vais présenter ici un aperçu sur un certain nombre d'édifices chrétiens – cellules d'ermites taillées dans le roc, églises de villages, monastères ruraux et grands sites de pèlerinage – pour situer les lieux où les différents groupes se rencontraient et quel effet ces convergences ont eu sur la transmission des idées culturelles et des pratiques et, en particulier, sur les relations mutuelles tout au long de l'arc qui va du tout nomade au tout sédentaire.

Un des thèmes qui ne sera pas central pour mon propos mais que l'on trouve spécialement fréquemment au début de l'époque islamique, est le récit de liens familiaux et généalogiques transmis en arabe. Bien sûr, les auteurs syriaques et grecs mentionnent parfois une nomenclature arabe quand ils l'ont à leur disposition, mais dans l'ensemble, il s'agit d'une préoccupation interne au monde arabophone et à haute valeur symbolique dans ce cadre. Si l'on se réfère au débat actuel sur les noms de tribus préislamiques, il suffit de rappeler ici que vu l'imprécision et

4. Millar 2010.

5. http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html, mentionné par Neil MacGregor dans une conférence au Altes Museum, à Berlin, le 29 octobre 2012. Sur le souvenir de différents types de récits dans la reconstruction des identités arabes, voir Fowden 2006, p. 385.

6. Robinson 1996, p. 439, n. 93.

l'hétérogénéité de nos sources, l'historien doit absolument prendre en compte qui utilisait quelle dénomination, plutôt que d'insister sur ce qui est « correct », car les noms ont eu leur propre vie dans chaque contexte, que celle-ci ait ou non reflété pleinement et correctement leur origine. Dans cette courte contribution, je peux seulement attirer l'attention sur la question : l'étude des Arabes à l'époque préislamique fait heureusement l'objet d'un intérêt croissant, mais un obstacle dangereux et facteur de division peut limiter notre compréhension, que nous soyons historiens de l'Antiquité tardive, archéologues ou spécialistes de langue et culture arabe (dont les premiers dépendent). Cet obstacle est la polarisation de la vision que l'on a des Arabes chrétiens alliés de Rome et des contextes dans lesquels on doit les appeler « ghassānides » ou « jafnides » et, ce qui est encore plus important, s'ils ont été des notables tôt urbanisés, prédécesseurs des Omeyyades, ou s'il faut les regarder comme des bédouins sans vraie base permanente[7]. On a noté à juste titre qu'une partie de la difficulté réside dans l'identification faite par les chercheurs modernes des « nomades » avec les « tribus »[8], une confusion, il faut le souligner, que nous partageons avec les anciens. Dans les pages qui suivent, je pars du principe que l'organisation segmentée de la société que l'on identifie avec les groupes nomades et semi-nomades était aussi celle de nombreux groupes arabes sédentaires mais que cette organisation, que l'on décrit traditionnellement comme tribale, n'est pas nécessairement liée à un mode de vie nomade[9]. Je préfère donc la qualifier du terme « pastoral », qui suscite moins de réaction émotionnelle. En outre, je maintiens que notre

7. La première opinion est représentée par Shahîd 2002, surtout p. 137-140 et Shahîd 2011, tandis que l'autre l'est par Robin 2008, Whittow 2010, p. 92-93 et Robin 2012, surtout p. 293-294 avec une présentation claire du problème jafnide/ghassānide ; mais l'affirmation de Robin, même présentée pour souligner le contraste entre les Nasrides dont le pouvoir a duré et les Jafnides qui furent plus éphémères, selon laquelle ces derniers n'ont pas eu de résidence permanente, est trop extrême et sans nuances, vu la maigreur de nos sources ; voir Robin 2008, p. 189 : « les Jafnides n'ont pas de résidence fixe. » Évaluation équilibrée de Shahîd et Robin par Fisher 2011, *passim* et surtout p. 3-7, 95-99. Wood 2010, surtout p. 230-256, donne des arguments convaincants en faveur d'un rôle central joué par les Jafnides dans le « miaphysite commonwealth ».

8. Robin 2012, p. 262 : « The error came mainly from the identification of "nomads" with "tribes". However, while it is true that nomads have a tribal and segmented organization, this is also the case for a considerable portion of the sedentary populations of Yemen and of inner Arabia. »

9. Discussion utile sur l'organisation segmentée et les multiples références d'identification dans Salzman 1996, p. 21-35 ; également l'excellent Robinson 1996, p. 433-434 et Fisher 2011, p. 73-74, 80-83.

souhait de retrouver les origines et de ne suivre exclusivement qu'elles ne permet pas de rendre compte de l'usage linguistique des peuples que nous étudions, qui varie et se révèle parfois à nos yeux « inconsistant ».

Ceci dit, je suggère que la recherche sur l'usage fait par les arabophones, aussi bien nomades que sédentaires, des églises et des complexes monastiques est un moyen de voir où les divers récits se superposent. Je mettrai l'accent sur trois points principaux : l'attraction de l'ermite dans sa cellule du désert, le rôle des églises et des monastères dans la conversion des Arabes et l'adoption d'églises et leurs utilisations variées par les Arabes. Je partirai de la question « Des églises pour les Arabes, pour les nomades ? » pour étudier la nature poreuse des développements linguistiques, architecturaux, religieux et sociaux dans les siècles qui ont immédiatement précédé et suivi l'hégire.

La vie sur les marges

Le paysage que les étrangers comme nous appelons à tort « steppe » était très varié. Mais quel qu'il soit, le terrain qui est au-delà des zones cultivées n'était pas un environnement hospitalier. C'était le cadre de vie d'ermites et d'éleveurs, dont nous entendons aujourd'hui la voix à travers la poésie, les vies de saints, les histoires ecclésiastiques et des graffiti épars. Pour évoquer cet environnement hostile, le mieux est de mentionner deux inscriptions dites « safaïtiques » parmi les dizaines de milliers que nous connaissons. Elles ont toutes les deux été trouvées dans le *ḥarra* basaltique, à l'est du bord méridional du Jabal Ḥawrān. La première est de Wādī Salmā.

> « [...] Il a fait paître les chèvres [...] et il est arrivé à un point d'eau [et] a érigé un cairn [...] et donc, ô Seigneur du Ciel, soulage-le dans l'adversité et l'incertitude quant aux pluies. »[10]

L'autre est de Khallat ʿAnazah :

> « [...] Il a campé près d'une source d'eau pérenne et maintenant, ô Lat, accorde la sécurité ; et il a monté la garde et a pleuré sa mère. »[11]

On trouvait peut-être une certaine consolation, dans la steppe, en érigeant un cairn, en faisant une commémoration, en écrivant et en

10. Texte complet et photographies dans *Oxford Safaitic database* KRS 2420 : http://krcfm.orient.ox.ac.uk/fmi/iwp/cgi?-db=AALC_BDRS&-loadframes. Je remercie Michael Macdonald pour la permission de citer les deux inscriptions.

11. *Oxford Safaitic database* KRS 2347 : http://krcfm.orient.ox.ac.uk/fmi/iwp/cgi?-db=AALC_BDRS&-loadframes.

récitant. Mais on trouvait compagnie humaine, conseils et guérison spirituelle auprès des ascètes qui vivaient dans des grottes, des cellules temporaires et des ermitages provisoires. L'historien de l'Église, Sozomène, né près de Gaza vers 400, décrit comment déjà à la fin du IVe siècle les Arabes étaient en cours de conversion :

> « Ils devenaient familiers de la foi au Christ par leurs rencontres avec les prêtres et les moines qui vivaient auprès d'eux, des hommes vertueux qui faisaient des miracles, qui vivaient une vie contemplative dans le désert voisin. »[12]

Par nature, les lieux de résidence des ermites, comme ceux des nomades éleveurs, étaient éphémères, à l'image de la contemplation de la mortalité, récurrente dans les écrits des ascètes et des éleveurs qui immortalisaient leurs pensées sur la pierre. L'analyse de prétendus restes archéologiques laissés par les éleveurs ou les ermites, dont les vies par définition laissaient peu de traces, est controversée, car elle repose sur notre capacité à interpréter des signes souvent pas plus substantiels que les feux de camps abandonnés que l'on trouve si souvent dans la poésie arabe archaïque[13]. Néanmoins, l'archéologie nous a fait connaître certains accessoires de la vie aux marges des régions de vie sédentaire – des lampes, des cruches, des croix de métal ou de pierre, que l'on trouve couramment près de sites habités par des ermites. Il y a peu d'exemples de cellules isolées ; de toute façon, elles étaient probablement moins isolées dans la réalité que dans notre imagination. Situées le long d'une falaise à 15 km de Najaf dans la Mésopotamie centrale méridionale, des grottes ont été découvertes qui étaient utilisées comme cellules d'ermites ainsi qu'un complexe monastique abrité sous le prolongement de la même falaise au sud-est. Dans la vallée sous la falaise, un système de qanat a été trouvé, avec des canalisations pour faire des réserves et une distribution d'eau. Les vingt-six planches de la publication de fouilles permettent non seulement de voir le paysage aride et la relation physique entre les grottes, le complexe monastique et le système de collecte d'eau, mais révèlent aussi des objets de la vie quotidienne qui y ont été trouvés, pichets et lampes en céramique, parfois ornées de croix incisées ou d'inscriptions syriaques[14]. On connaît mieux d'autres grottes d'ermites qui ont été explorées dans le désert de

12. Sozomène, *Historia ecclesiastica* 4, 38, 14.

13. Pour l'interprétation de la présence nomadique et semi-nomadique, voir maintenant l'ouvrage important de Power 2011.

14. Fujii *et al.* 1989, p. 27-88, spéc. Matsumoto sur les grottes de Dukakin, p. 81-87.

Juda, où on a repéré des trous et même des citernes creusés pour l'eau[15]. La proximité de structures chrétiennes et d'adduction d'eau évoque deux églises trouvées à Qusayr près de Karbalāʾ (approximativement 80 km au nord de Najaf)[16], situées tout près d'un wadi – une des églises, en fait, a même été détruite par une variation du cours du wadi.

La découverte récente peut-être la plus spectaculaire a été faite à Kilwa, à l'extrémité nord-ouest de la péninsule Arabique (à peu près 250 km au nord-est de la ville de Tabūk), avec son église et ses bâtiments monastiques, des pierres gravées de croix et une inscription sur un linteau en arabe en écriture koufique, datant probablement du début du VIIIe siècle. Commençant par une grande croix, l'inscription proclame : « Au nom de Dieu, [ceci est] le territoire protégé de la communauté de Thècle, originaire d'Iqlîm. »[17] Outre le monastère, on a trouvé les restes d'un système d'adduction d'eau, incluant des canaux, des citernes et une grande digue. Avec son inscription suggestive et les moyens pour collecter l'eau, Kilwa illustre mieux que tout autre site découvert à ce jour le lien et la symbiose inconfortable entre la vie ascétique et pastorale, là où un accès très contrôlé aux ressources naturelles et des conditions d'utilisation négociées dans les détails étaient des conditions de survie indispensables dans un environnement hostile.

Des détails tirés des écrits hagiographiques nous aident à situer le contexte de la seule inscription de Kilwa et à imaginer moines et pasteurs en compétition face à face sur des ressources naturelles limitées. Le fameux moine palestinien du Ve siècle, Euthymios, avait une relation particulière avec les tribus arabes, d'après son biographe. Recevant un chef arabe qui faisait défection à l'alliance sassanide et son fils malade, Euthymios baptise le chef arabe Aspebetos et sa tribu, consacre Aspebetos comme évêque des « campements » sous le nom de Pierre, et nomme son fils Térébon comme chef, et, selon la mode romaine, délimite les frontières d'une nouvelle église et des tentes pour les nouveaux baptisés[18]. En leur attribuant ces nouvelles identités, Euthymios essayait de contrôler une situation potentiellement

15. Une jarre a été trouvée enfouie sous le sol de la grotte : voir Blake 1967, p. 28 ; aussi Hirschfeld 1992, p. 213-234, pour de nouveaux ermitages et des lieux saints gravés dans le rocher découverts dans le désert de Juda.

16. Finster & Schmidt 1976, p. 27-39, plan 6 ; Horn & Hunter 2012, p. 1108.

17. *Bism Allâh ḥimat ʿhl Taklâ min ʿIqlîm* : Farès 2010, p. 241 et Farès 2011, p. 251. Pour une lecture alternative – « Au nom de Dieu, le peuple de Kallā/Taklā, de [l'église/la province de ... ?], a gravé ceci » –, voir Hoyland (à paraître).

18. Cyrille de Scythopolis, *Vita Euthymii* 15 (éd. Schwartz p. 24-25). Exemple inhabituellement net de la manière dont la manifestation des pouvoirs sacrés et profanes était en pratique délimitée dans une église dans un contexte qui met en scène

explosive en raison des conditions aussi bien environnementales que politiques. Ce nouveau réseau de relations comprenait l'utilisation du terrain et l'architecture, et la création d'une parenté spirituelle avec Euthymios et son monastère, ainsi qu'une nouvelle identité de parenté sociale pour une lignée d'Arabes chrétiens descendant d'Aspebetos et de Térébon. Le fait que la nouvelle relation s'était enracinée, mais était toujours sensible aux conditions extérieures, se révéla lorsqu'un des descendants de Térébon amena aux moines du monastère d'Euthymios, quelques années après la mort du fondateur, deux « barbares » qui s'étaient introduits par effraction dans la citerne fermée du monastère pendant une sécheresse sévère[19]. Le fait que l'incident est considéré comme un des ἀθέμιτα, « actes hors la loi » ou, comme Caner le suggère, « blasphèmes » commis par les Arabes à une époque particulièrement difficile, ne relève peut-être pas seulement du style hagiographique, mais reflète aussi la rupture d'une relation de symbiose établie entre les moines et les Arabes chrétiens voisins. On peut imaginer une notice à la manière de l'inscription de Kilwa – « ceci est une citerne interdite, appartenant à la communauté d'Euthymios » – inscrite à l'extérieur de la citerne, même si on n'en tenait pas toujours compte. La pauvreté et la faim suffisaient à rompre des relations toujours fragiles dans des régions marginales. Cyrille de Scythopolis décrit, ce qui évoque encore Kilwa, des empiétements constants sur les terres monastiques par les pasteurs, qui cherchaient explicitement à extorquer des sommes aux moines[20].

Un récit du VIe siècle de Paul d'Éluse dans le Negev relate même l'histoire d'un moine (Theognios, m. 522) possédé par l'apparition d'un « Saracène » brandissant une épée, qui le menaçait non de lui extorquer de la nourriture ou de l'eau (ce qui est courant dans d'autres récits de confrontation[21]), mais de le forcer à sortir de la grotte dans laquelle l'ermite avait choisi de vivre. Le contexte de cette scène est important, car il s'agit d'une tentation démoniaque plutôt que d'une rencontre réelle. Mais Daniel Caner suggère qu'un « Saracène » avait pu vouloir effectivement s'emparer

Térébon et Euthymios : voir *Vita Euthymii* 28 (éd. SCHWARTZ p. 45) et la discussion dans FOWDEN 1999, p. 164-165 et FISHER (à paraître).

19. Cyrille de Scythopolis, *Vita Euthymii* 51 (éd. SCHWARTZ 75), l. 9-11 ; voir aussi *Vita Euthymii* 53, (éd. SCHWARTZ 76) l. 6-12, où un pasteur arabe associé aux descendants de Térébon est amené au monastère pour y être soigné. Voir aussi CANER 2010, p. 48-49 et WOOD 2010, p. 246-247.

20. Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae* 59 (éd. SCHWARTZ 160-161), surtout l. 14-18.

21. Pour de tels incidents, voir Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae* 14 et 15 (éd. SCHWARTZ 97-99), mais voir également 13 pour une rencontre sans gravité.

de la grotte comme enclos pour ses animaux – un exemple plausible de compétition directe même s'il échapperait au regard de l'archéologue[22]. Une situation de besoin extrême pouvait amener un homme à en menacer un autre qui avait renoncé à posséder pour vivre dans une grotte, mais les communautés importantes représentaient un objectif plus attirant. Comme dans le cas du monastère d'Euthymios en Palestine, on trouve aussi des Arabes christianisés dans le Wādī al-Dayr, établissant leur campement à l'extérieur du monastère du Sinaï, avec lequel ils nouaient des liens de symbiose[23]. En même temps, on devine le pouvoir créateur de la présence érémitique dans une des images les plus évocatrices de la poésie arabe du VIe siècle, quand Imruʾ al-Qays compare la lueur de l'éclair avec les « lampes d'un moine qui a versé généreusement l'huile sur des mèches tordues »[24].

L'église et ses nombreuses formes

J'évoque ces histoires de rivalités, de même que la fragile symbiose comme un ajout aux histoires mieux connues de conversion des Arabes, dont aucune ne se termine par une visite – bienvenue ou non – à une cellule d'anachorète. Que ce soit dans la *Vie* d'Hilarion, par Jérôme, la *Vie* d'Euthymios par Cyrille ou la *Vie* syriaque de saint Syméon le Stylite ou l'*Histoire de Aḥudemmeh*, nous avons affaire à des portraits littéraires mettant en scène des personnages charismatiques, qui sont à l'origine d'un long processus de conversion dans lequel la construction d'églises et de monastères a joué un rôle pour amener des groupes tant nomades que semi-nomades ou sédentaires en relations étroites à la fois entre eux et avec la hiérarchie chrétienne[25]. Le conte le plus révélateur – tellement beau que l'on suspecte presque un faux, même si rien ne va dans ce sens – est celui de Aḥudemmeh, le métropolite de l'Est monophysite du VIe siècle (m. 575), qui a voyagé de camp en camp entre Nisibe et Tikrit, exorcisant les démons et renversant les pierres auxquelles les Arabes donnaient les noms de leurs dieux[26]. C'est seulement après la guérison spectaculaire de la fille d'un chef que les tribus ont commencé à embrasser la nouvelle religion. Aḥudemmeh consacra un prêtre et un diacre pour chaque communauté,

22. Paul d'Éluse, *Vita Theogni* II, 9 ; voir Caner 2010, p. 50, et plus généralement sur les relations entre pasteurs et moines p. 39-51.
23. Anastase le Sinaïte, *Διηγήματα στηρικτικά* II, 8 Binggeli/41 Nau ; Caner 2010, p. 197 et p. 50.
24. Imruʾ al-Qays, *Muʾallaqa*, l. 71-72, éd. et trad. Jones, vol. 2, p. 82.
25. Sur le processus de conversion, voir Fowden (à paraître).
26. *Histoire de Mar Ahoudemmeh* 4 (PO 3, 1, p. 23-24).

et construisit des églises qu'il appela du nom du chef de chaque camp[27]. Les tribus qui ont répondu le plus largement à l'appel de Aḥudemmeh sont nommées ʿAqūlāyē, Ṭūʾāyē et Tanūkāyē, les noms les plus communs parmi les tribus arabes préislamiques[28].

La tactique employée par Aḥudemmeh n'avait pas pour but de bouleverser les rythmes de nomadisme bien établis en encourageant au sédentarisme. On peut penser que les tribus avaient des bases semi-permanentes vers lesquelles elles retournaient à certaines saisons, et c'est là que l'on bâtissait les églises. S'appuyant sur les codes arabes de l'hospitalité, Aḥudemmeh a développé le soin aux indigents, aux étrangers, et spécialement aux monastères de Mésopotamie centrale. En pratique, cela voulait dire leur verser des subsides et ce n'était possible que tant que les pasteurs arabes poursuivaient leurs migrations saisonnières vers les pâtures, avec leur troupeau qui était leur principale source de revenus. Les tribus « faisaient des dons généreux, qui se vendaient cher » pour assurer la subsistance des moines[29]. Il n'est pas question ici de rompre l'allégeance tribale en échangeant les mœurs des anciens Arabes pour d'autres plus chrétiens, mais d'une identité (un terme moderne à utiliser avec prudence) qui évolue et a de multiples facettes jusqu'à inclure un « protecteur chrétien ». Ici, il faut prendre garde au « danger du récit unique », même à l'intérieur d'un même groupe – dans ce cas les Arabes nouvellement convertis – à moins que nous ne reconstruisions une seule identité, maintenant « chrétienne », pour ces gens. Ce qui nous y pousse est l'observation faite par un de ceux qui ont étudié les groupes tribaux, selon laquelle « chaque individu est tiré à hue et à dia par de multiples intérêts et plus ou moins sensible à certaines revendications. Et chaque segment tribal a sa propre histoire, son identité, et connaît des circonstances particulières. [...] Les hommes des tribus, même quand ils sont autonomes sur le plan politique, [...] ont toujours des référents extérieurs à leur système segmentaire tribal et, de temps en temps, quand les circonstances s'y prêtent, ils ont une action sur ces autres référents. »[30] Dans les activités des Arabes convertis, ancrées dans des projets de construction d'églises et de monastères, nous discernons la création de nouveaux référents à l'intérieur du système segmentaire, qui aura un impact à long terme sur la manière dont les Arabes de l'Antiquité

27. *Histoire de Mar Ahoudemmeh* 4 (PO 3, 1, p. 27).

28. *Histoire de Mar Ahoudemmeh* 4 (PO 3, 1, p. 28). Pour les problèmes liés à ces noms que l'on trouve couramment pour les chrétiens avant l'islam, voir Robinson 1996, p. 433 ; Toral-Niehoff 2010, p. 338 n. 89 ; et ci-dessous p. 409-410.

29. *Histoire de Mar Ahoudemmeh* 4 (PO 3, 1, p. 28).

30. Salzman 1996, p. 32 et 34.

tardive se pensaient eux-mêmes et choisissaient de se positionner, tant culturellement que politiquement. On peut y voir ce que Philip Wood a décrit comme « des frontières potentielles de l'identité », sur lesquelles ils pouvaient jouer, selon les circonstances, pour « utiliser de manière constructive leur différence »[31].

Après avoir orchestré la conversion et l'association aux églises nouvellement fondées et aux monastères existant, Aḥudemmeh construisit un sanctuaire dédié à saint Serge, et à côté un monastère. L'*Histoire* relate qu'il fit ceci « parce que ces Arabes avaient une grande dévotion envers le nom [de Serge] et avaient recours à lui plus qu'à tout autre [...] Il le fit à l'image du sanctuaire [de Saint-Serge à Ruṣāfa] pour que sa beauté les décourage d'aller à l'autre. » Le projet, pour dire les choses autrement, était une tentative délibérée pour interrompre le flux des pèlerins arabes de l'autre côté de l'Euphrate vers le fameux sanctuaire de Saint-Serge dans la Syrie romaine. Cela montre explicitement que les Arabes de la Jazīra allaient déjà à Ruṣāfa, ce qui nous rappelle la *Vie* syriaque de saint Syméon l'Ancien selon laquelle, au début du VIe siècle, le chef nasride Nuʿmān décida de permettre à ses sujets de continuer à rendre visite à la colonne de Syméon au Nord de la Syrie. Ce qui est clairement en jeu est qu'en refusant, il risquait de les faire passer dans l'allégeance romaine. Il préféra créer un contre poids dans son propre territoire : « J'ordonnai à des églises, des évêques et des prêtres d'être dans mon *ḥērtha*. »[32]

La recherche archéologique a mis au jour les restes du complexe d'Aḥudemmeh dédié à saint Georges, à Qaṣr Sarīj, à l'est du Jabal Sinjār, près de Balad. L'église peut immédiatement être identifiée car son plan reproduit le sanctuaire de Ruṣāfa, qui suivait le modèle nord-syrien du VIe siècle avec un martyrion au sud de l'abside, accessible par un porche, un élément important qui s'étendait sur les côtés sud, ouest et nord de l'église et protégeait de la chaleur excessive[33]. Le sanctuaire d'Aḥudemmeh avait donc une importance non seulement religieuse et économique, mais aussi politique, fournissant un des rares exemples de symbiose entre monastères et pasteurs, ici plus probablement des semi-pasteurs[34]. Quand le sanctuaire

31. Wood 2012, p. 172 et 174 (paraphrasé).

32. *Vie de Siméon Stylite* (syriaque) 67, trad. Doran, p. 147.

33. Voir Fowden 1999, p. 121-128, pour une discussion du texte, des restes archéologiques et la bibliographie.

34. Villagomez 1998, p. 149-179 cite des exemples tirés de Thomas de Marga, *Histoire monastique*, d'une collaboration réciproque entre les communautés monastiques et les villages avoisinants entre le VIe et le IXe siècle en Mésopotamie du Nord : ainsi, Mar Cyprien de Marga, connu au VIIe siècle pour « soigner les moutons et les chameaux

fut brûlé par des adeptes de l'Église de l'Est, il fut reconstruit, sans que rien soit épargné pour l'orner, par le roi des rois sassanide Khosrau Ier, qui voulait s'associer au culte de saint Serge dont l'influence était croissante[35].

Dans les histoires des chrétiens arabes d'Aḥudemmeh et de Nuʿmān, on peut observer la lente construction d'une identité supra- ou para-tribale, qui est centrée sur des bâtiments chrétiens et constitue une parmi plusieurs associations de groupes ou d'individus. Étudiant les nomades et semi-nomades modernes en Jordanie, William et Felicity Lancaster ont conclu que le chef d'un groupe tribal est perçu comme l'autorité de référence, la personne qui a la meilleure connaissance parce que c'est à lui que le plus grand nombre de gens apportent leurs nouvelles et font part de leurs besoins[36]. Dans notre contexte, ce patron est étroitement associé à son église ou son monastère, à la fois de nom et de par sa fonction, car nous avons vu comment les églises et les monastères peuvent être utilisés comme des points de communication et d'échanges sociaux, politiques et économiques. Aussi, ce que nous pouvons appeler une « église tribale » n'était pas réservé à une tribu particulière, mais servait de centre de ralliement pour l'autorité de son patron, ou de la famille de son patron.

de ses voisins de village, et pour empêcher les épidémies de ravager les pousses d'ail d'un autre » (on peut imaginer que les moutons et les chèvres pouvaient paître sur les chaumes, fertilisant ainsi les champs du monastère). On peut citer aussi la permission donnée par un monastère de Bet ʿAbhe près de Mossoul à une veuve et son fils de glaner sur les champs du monastère ce qui restait après la moisson : Thomas de Marga, *Histoire monastique* 1, 230 ; 2, 434. On peut trouver une variante importante de cette insertion étroite des monastères dans l'économie environnante dans la région du Golfe où des recherches récentes sur les textes et une archéologie naissante témoignent de relations réciproques entre la hiérarchie ecclésiastique, les installations monastiques et les communautés pratiquant le commerce maritime, associées étroitement à la pêche des perles, dans les premiers siècles qui ont suivi l'hégire : voir Carter 2008, p. 104-106.

35. *Histoire de Mar Ahoudemmeh*, spéc. 4 (PO 3, 1, p. 26-34). Discussion sur Aḥudemmeh dans le contexte culturel des Arabes, de Rome et de l'Iran, et sur Maruta, qui fut comme lui missionnaire chez les Arabes dans Fowden 1999, p. 121-128. On pourrait dresser une comparaison fructueuse avec le traitement délicat, dans les premiers siècles de la domination de l'islam sur la même région, de la tribu chrétienne Taghlib, insubordonnée, qui montre la conscience de la part des administrateurs que des groupes pourraient, si on les forçait, se détacher de l'allégeance à l'État ou de l'identité tribale, pour affirmer à la place une identité plus exclusivement chrétienne : voir Robinson 1996, p. 440, n. 97.

36. Lancaster & Lancaster 2004.

La largeur de l'éventail des gens attirés par leur église ou leur monastère était un signe de cette autorité[37].

Un demi-siècle après la mission d'Aḥudemmeh, Maruta, le métropolite miaphysite de Takrīt (629-649) fonda un monastère près d'une autre source, à ʿAyngagga, dans la région aride située entre Takrīt et Hīt sur l'Euphrate, monastère également dédié à saint Serge et défini explicitement comme un point focal pour toute la région du Moyen-Euphrate[38]. L'apparition de monastères dédiés à saint Serge, à la fois dans l'histoire d'Aḥudemmeh et celle de Maruta, donne un aperçu de la manière dont, en pratique, la croissance de Ruṣāfa-Sergiopolis qui devint un des principaux sanctuaires de pèlerinage chrétiens, a suivi un modèle dans lequel des lieux de rassemblement, dont l'intérêt à la fois écologique, social, politique et économique était marqué du sceau d'une autorité religieuse, permettaient à la fois de créer et de renforcer des alliances, ou d'en renégocier des anciennes. J'ai montré ailleurs en détail comment la cité sainte de Ruṣāfa a fonctionné comme un *ḥaram*, l'enceinte sacrée que l'on connaît plus pour la péninsule Arabique que pour la Syrie et la Mésopotamie. Et j'ai suggéré que le bâtiment qui porte une inscription grecque nommant le jafnide al-Mundhir a pu avoir différentes fonctions – du martyrion au *majlis* selon un point de vue maximaliste – étroitement liées aux besoins sociaux, économiques et politiques dans cette région frontalière que les Romains, les Sassanides et les Arabes cherchaient à contrôler[39]. Comme site de pèlerinage, il faut l'imaginer, lors de la fête du saint le 7 octobre,

37. Les tentatives pour attirer le pouvoir et l'influence par la construction de bâtiments chrétiens pouvaient aussi conduire à des échecs. Au milieu du VIIIe siècle, un noble chrétien iranien du nom de Khugir construisit un monastère richement doté en Marga, à l'est de Mossoul, et lui donna son propre nom. Mais le métropolitain, Mar Akha, qui résidait dans le monastère florissant de Bet ʿAbhe – donc dans une zone que le nouvel établissement pouvait menacer – refusa de consacrer le monastère. Le monastère vainement nommé Khugirabad resta vide de moines et ne suscita aucun de ces réseaux économiques et sociaux qui étaient la caractéristique des monastères couronnés de succès et étaient un reflet de la gloire des fondateurs. Villagomez conclut que « Khugir's great transgression was to misappropriate one of the most important Christian symbols of power in his time; it was monasteries which stood at the center of Christian communal identity and culture in the early Islamic period » (Villagomez 1998, p. 46).

38. Denha, *Histoire de Mar Marouta* 6 (PO 3, 1, p. 86-89).

39. Sur le *ḥaram* en Arabie du Sud, voir Serjeant 1962 ; sur Ruṣāfa et le bâtiment d'al-Mundhir : Brands 1998 ; Fowden 1999, p. 141-161 et Fowden 2000, avec de nombreuses illustrations, et une discussion détaillée du contexte de l'architecture de l'église et ses fonctions. Voir le débat depuis dans Généquand 2006, p. 78-79 ; Wood 2010, p. 235-239 ; Fisher 2011, p. 52-55 et Brands 2011.

tout entouré des tentes des populations itinérantes qui ne pouvaient être accueillies à l'intérieur des murs. À Ruṣāfa, le bâtiment hors les murs situé tout près des célèbres églises, monastère, citernes, hôtels et marchés, est un exemple important de la manière dont les Arabes ont utilisé les structures chrétiennes pour développer leurs relations sociales et politiques.

L'architecture religieuse dans les milieux interculturels

Les églises et les monastères, en tant que lieux de réunion, étaient devenus, aux Ve et VIe siècles, des points importants non seulement dans les zones pastorales ou le long des routes principales, mais aussi dans les villages et bourgades de la grande Syrie. Le lien fait par les Jafnides entre l'affirmation de leur propre autorité et la politique religieuse ressort bien de la *Lettre des archimandrites*, un document en syriaque qui énumère les cent trente-sept abbés, prêtres, diacres, reclus et moines (dont quatorze sont nommés Serge) ayant signé une lettre d'opposition au trithéisme en 569-570[40]. Les signataires qui soutenaient l'orthodoxie miaphysite ont donné leur nom, leur titre et dans la plupart des cas le monastère auquel ils appartenaient. Ce texte montre de façon évidente que la hiérarchie miaphysite était installée dans les monastères ruraux (contrairement à la hiérarchie chalcédonienne, plus urbaine) et il témoigne, en l'absence de traces archéologiques, de l'existence de nombreux monastères dans la région assez étroite située entre Damas et Bostra, montrant de façon saisissante combien les établissements monastiques étaient nombreux.

Les Jafnides et les forces qu'ils commandaient pouvaient se retirer au « désert » quand des raisons stratégiques le demandaient ; mais cette mobilité ne les empêchait pas de dédier des églises dans des régions où la population était sédentaire – les deux stratégies ont été récemment discutées en détail[41]. Ce qui est important pour notre propos est la manière dont les Jafnides et d'autres Arabes non identifiés ont associé leur nom à des églises et des monastères en gravant des inscriptions, et ont utilisé ces structures comme lieux de rencontre. L'exemple le plus frappant est la réconciliation entre al-Mundhir et Justinien, le *magister utriusque militiae per orientem* romain, en 575, sur la tombe de saint Serge à Ruṣāfa. Même si le cadre renvoie au martyrion dans la basilique A à l'intérieur des murs de la ville, al-Mundhir n'a certainement pas manqué l'occasion de rencontrer Justinien dans sa propre église probablement située sur le lieu

40. Millar 2009, p. 97-115 ; Hoyland 2009, p. 117-139 ; Fisher 2011, p. 56-64.

41. Voir par exemple Fisher (à paraître).

du martyre du saint, à l'extérieur des murs[42]. Un autre exemple est fourni par Michel le Syrien qui rapporte l'échec d'une réconciliation entre deux chefs miaphysites, Pierre de Callinice, patriarche d'Alexandrie, et Damien, patriarche d'Antioche, en 587. Michel relate que les parties irréconciliables avaient été poussées par un phylarque du nom de Jafna, à se rencontrer à Jābiya dans une église dédiée à saint Serge[43]. Mais la rencontre fut un échec avant même de commencer.

Nancy Khalek a mis en avant les témoignages importants de la présence durable et de la mémoire persistante des Ghassānides (dénomination préférée des auteurs arabes postérieurs), ce qui montre la manière dont les groupes arabes de la Ghūṭa, la plaine autour de Damas, avaient inséré leur genre de vie agro-pastoral christianisé dans les schémas locaux et régionaux, dans lesquels les églises et les monastères étaient les bâtiments les plus connus, servant tant avant qu'après la conquête, de lieu pour se rencontrer, échanger des nouvelles, partager l'hospitalisé et exhiber sa richesse[44]. Al-Ḥārith et al-Mundhir sont des exemples importants à ce propos, car ils ont fait montre d'une ambidextérité culturelle envers les gouvernants romains et leur usage des formes architecturales chrétiennes dans le Proche-Orient hellénophone, araméophone et arabophone. Les chrétiens arabes n'ont pas disparu. Tandis que les moines avaient joué un rôle de camée dans la poésie préislamique, les monastères ont continué à influencer la vie littéraire, sociale et politique bien après l'avènement de l'islam.

Les recherches archéologiques et épigraphiques dans la zone marginale de la Transjordanie ont enrichi nos connaissances sur les relations entre les populations hellénophones, araméophones et arabophones dans la région. Les fouilleurs de Khirbat al-Samrā, à la limite de la steppe, ont interprété cette région comme une zone d'interpénétration, avec un impact durable, quoique toujours hypothétique, dans le début de la période islamique : « Il est fort probable que le peuplement des bourgs de la steppe transjordanienne, entre le IIe et le Ve siècle, fut le fruit de la sédentarisation de différents clans nomades, ou semi-nomades, conservant *intra muros* une forme d'indépendance fondée sur la non-dissémination des biens, le respect des traditions familiales et le mariage consanguin. »[45] Le lien à Khirbat

42. Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* 3.6, p. 4 ; Fowden 1999, p. 172 et Fisher (à paraître).

43. Michel le Syrien, *Chronique* 2, p. 367, l. 23-24. Pour le cadre des événements, voir Shahîd 1995, p. 925-935.

44. Khalek 2011.

45. Voir Humbert dans Desreumaux *et al.* 2011, p. 299 et *passim* pour une discussion sur ce projet très important qui met en œuvre des notions fondamentales sur le

al-Samrāʾ entre un nombre significatif d'églises et de chapelles et ce qui formait sans doute des voisinages tribaux est un autre parallèle à l'histoire narrée par Aḥudemmeh relative à des conversions fondées sur des liens symbiotiques autour d'églises et de monastères. Les restes matériels trouvés ici peuvent nous aider aussi à comprendre les interactions complexes qui se sont nouées plus à l'est, à al-Hīra, où les sources littéraires suggèrent une relation subtile entre arabe et araméen, et entre les Arabes chrétiens sédentaires et les Tanūkh semi-nomades, et nous permettre de poser des hypothèses sur la fonction sociologique du grand nombre d'églises à al-Hīra et dans ses environs, encore largement inexplorés.

L'interpénétration entre nomades et sédentaires, entre grec, araméen et arabe que nous voyons en Syrie et en Jordanie entre le Ve et le VIIe siècle, a dû varier selon les lieux[46], mais il en ressort une impression de polyphonie fortuite fondée sur les affinités mutuelles, qui caractérise aussi al-Hīra : un conglomérat de maisons, d'églises et de monastères, entrecoupé de lieux ouverts et de jardins, et ouvert sur des pâturages, des cabanes, des tentes et d'autres constructions éphémères. Christian Robin a émis une hypothèse suggestive : comme on ne trouve pas le nom de Ḥīrtāʾ/al-Ḥīra dans les sources grecques, c'est peut-être parce que les auteurs grecs, plutôt que de transcrire, auraient traduit le mot « camp » syriaque par *skenai* et *parembole*[47]. La suggestion de C. Robin nous incite à repenser la nature instable (et déstabilisante pour des esprits rigides) d'installations évolutives et leur image, vus de l'extérieur, ainsi que l'effet d'un genre de vie au moins partiellement nomade sur la physionomie des lieux où coexistaient semi-nomades et sédentaires. Cette réalité difficile à concevoir nous permet d'appréhender l'importance essentielle de lieux fixes, comme les églises et les monastères, et pourquoi ces endroits ont laissé une empreinte si durable dans la littérature arabe.

Située dans la zone frontalière occidentale de l'Empire sassanide, la grande al-Hīra a été longtemps associée avec la dynastie arabe des Nasrides et a acquis un renom pour son multilinguisme et sa culture hybride, manifeste à travers les trois principaux groupes de population que l'on y identifie : les chrétiens arabes ʿIbādites (originaires de tribus diverses) installés depuis longtemps à al-Ḥīra ; les Banū Tanūkh, nomades et semi-nomades liés plutôt à l'environnement occidental ; et des tribus

développement linguistique, religieux, spatial et architectural dans une région-clé de Jordanie.

46. Taylor 2002.

47. Robin 2008, p. 185-187 ; ces expressions, bien sûr, n'ont pas été utilisées seulement pour désigner al-Ḥīra sur l'Euphrate.

nouvellement arrivées connues comme « confédérées » *(al-aḥlāf)*[48]. Joel Walker a souligné à juste titre que ce qu'il appelle la « mixité sociale » à al-Ḥīra a été évoqué dans les conciles de l'Église nestorienne comme une cause de préoccupation[49]. On y trouve des condamnations répétées de toutes sortes de contaminations cultuelles et sociales entre des membres de l'Église de l'Est d'une part et, d'autre part, des chrétiens hérétiques et des « païens » – peut-être des zoroastriens, peut-être des musulmans, probablement les deux, selon les circonstances. Et la récurrence de la condamnation nous éclaire sur la proximité dans la différence qui est caractéristique des lieux de rencontre. Comme nous l'avons vu, depuis le Ve siècle jusqu'au IXe au moins, les églises et les monastères surtout dans la région d'al-Ḥīra – encore plus que dans la plaine de la Ghūṭa – sont devenus des lieux légendaires de rencontre pour des personnes d'origine variée, venant dans des buts différents.

De même que nous l'avons vu dans le cas des églises portant le nom de chefs tribaux qui furent fondées par Aḥudemmeh, comme également dans le cas des églises jafnides, à al-Ḥīra aussi des églises et des monastères particuliers étaient associés à un patron ou à une famille[50]. Notre principale source sur ce sujet est Hishām ibn al-Kalbī qui, décrivant al-Ḥīra depuis la al-Kūfa du VIIIe siècle, se fondait sur des archives ecclésiastiques et sur la transmission orale. Son travail nous a, à son tour, été transmis par des auteurs arabes plus tardifs, qui rappelle que le dernier roi nasride « al-Nuʿmān priait dans [le monastère de Hind la jeune[51]] et recevait la communion ; [...] il suspendit dans sa chapelle cinq cents lampes d'or et d'argent. Les jours de fête, on y brûlait de l'huile de lys et de saule ou d'autres analogues. Et on consumait [pour encenser la chapelle] de l'aloès indien et de l'ambre gris, dans des quantités au-delà de toute description. »[52] On retrouve une même concentration d'images et d'odeurs prestigieuses

48. Pour un panorama de al-Ḥīra fondé sur la recherche antérieure, voir Toral-Niehoff 2010, p. 323-347 ; sur les ʿIbād, elle écrit p. 324 : « Being Arabs and adherents of Syriac Christianity at the same time, they maintained close contacts to their neighboring coreligionists and functioned as a cultural transmission belt between Persia, Byzantine Syria and the Arab Peninsula. » Sa monographie sur al-Ḥīra est sous presse. Sur l'archéologie, voir aussi Finster & Schmidt 1976 et Horn & Hunter 2012. Sur Tanūkh, voir Robin 2008, p. 189-191. Sur les relations réciproques entre al-Ḥīra et Ḥimyar, voir Briquel Chatonnet 2010, p. 181-184.

49. Walker 2012, p. 1011-1014.

50. Exemples d'« églises tribales » et de « mosquées tribales », spécialement à al-Ḥīra, et mention de leurs fonctions dans Fowden 1999, p. 161-173.

51. Construit vers 560.

52. al-ʿUmarī, *Masalik al-Abṣār* 1, 309, trad. Shahîd 2002, p. 163.

dans des lieux saints arabes dans une description d'al-Iṣfahāni, au xe siècle, où il rapporte que « trois groupes (*buyūt* « maisons ») de chrétiens yéménites rivalisaient dans la construction d'églises, à propos de leur décoration et de la beauté de leur structure : la maison d'al-Mundhir à al-Ḥīra, celle de Ghassān dans al-Shām et celle des Banū al-Ḥārith ibn Kaʿb [...] à Najrān. Leurs monastères, qui étaient très hauts, étaient situés dans des lieux où abondaient les arbres, les jardins et les ruisseaux. Ils y mettaient du mobilier d'or et d'argent et des rideaux de brocard. Sur les murs, ils posaient des mosaïques, et de l'or sur le plafond. »[53] La description indique à nouveau la place éminente que les églises et monastères des Arabes chrétiens tenaient comme épicentre dans la construction d'une identité sociale et politique.

Des fouilles de sauvetage dans les environs d'al-Ḥīra en 2010-2011, conduites par le département irakien d'archéologie de Najaf ont mis au jour des bâtiments dont les caractéristiques archéologiques, ajoutées à la présence de croix en plâtre et en métal, à des lampes ornées de croix et à une inscription arabe chrétienne que l'on peut dater sur critères stylistiques du VIIe siècle, ont permis l'identification de cet ensemble comme un complexe monastique[54]. Naṣīr al-Kaʿbī, l'auteur du rapport préliminaire sur ces importantes découvertes, attire l'attention sur un lien possible entre d'une part ʿAbd al-Masīḥ nommé dans l'inscription, et le monastère dans lequel on l'a trouvée, et d'autre part la mention par Yāqūt d'un « monastère de ʿAbd al-Masīḥ, fils de ʿAmrū, fils de Buqayla le Ghassānide [...] Ce monastère est derrière al-Ḥīra dans un lieu appelé al-Jurʿā. Cet ʿAbd al-Masīḥ est un de ceux qui ont rencontré Khālid ibn al-Walīd, qu'il plaise à Allāh, quand ce dernier a libéré al-Ḥīra et combattu les Perses. »[55] Comme le note l'auteur, à cette étape encore préliminaire de la recherche archéologique et de l'interprétation, il faut rester prudent dans les identifications entre les trouvailles archéologiques et les textes conservés. Mais la découverte d'une inscription arabe chrétienne nous

53. al-ʿUmarī, *Masalik al-Abṣār* 1, 309, trad. Shahîd 2002, p. 161. al-ʿUmarī attribue le récit à al-Iṣfahānī, alors que Yāqūt et al-Bakrī, qui donnent des descriptions presque identiques (Dayr Najrān), ne citent pas leur source. Voir aussi Robin 2010 p. 51-52, sur les variations dans le vocabulaire architectural utilisé. Je ne peux que répéter le souhait exprimé dans Fowden 2007 p. 22, n. 23 de disposer d'une étude des différents termes utilisés en arabe pour l'architecture, qui prendrait spécialement en compte les contextes et la signification de chaque terme.

54. Al-Kaʿbī 2012. Les deux courtes inscriptions koufiques sur une dalle de pierre se lisent « Bénédiction de Dieu » et « Que Dieu pardonne à ʿAbd al-Masīḥ », ce qui correspond à la prière syriaque *(māran) ḥūs ʿal* + NP : p. 64.

55. Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* 2, p. 477 (éd. Wüstenfeld).

fournit une attestation rare et tangible de l'univers monastique arabe chrétien d'al-Ḥīra, marqué par la tradition liturgique syriaque. Il n'est guère surprenant que l'on situe la reddition d'al-Ḥīra à Diyārāt al-Asāfiqā (« le monastère des évêques ») entre al-Najaf et al-Kūfa : cela souligne encore une fois le rôle des églises et monastères chrétiens au VIIe siècle comme lieu de négociation ; c'étaient tout sauf des structures religieuses fermées réservées à des communautés étroites.

Évêque des tribus arabes

Dans le contexte d'al-Ḥīra du VIIe siècle, je veux mentionner rapidement, parmi les évêques dynamiques des Arabes, un personnage qui est rarement évoqué dans le cadre du christianisme arabe de l'Antiquité tardive, à savoir Georges, qui fut consacré en 687 évêque des « nations » ou des « tribus »[56] arabes, et qui est aussi connu comme évêque des ʿAqūlāyē, des Ṭūʾāyē et des Tanūkāyē, environ 120 ans après la mission d'Aḥudemmeh auprès d'Arabes identifiés comme membres des trois mêmes tribus. Il faut probablement identifier ces tribus aux Banū Ṭayy, aux Arabes de ʿAqūlā/al-Kūfa et des environs et aux Tanūkh, encore un mélange de peuples entre nomadisme et vie sédentaire, utiles à l'évêque pour les nombreuses fonctions particulières qu'ils remplissaient[57]. Alors que le siège épiscopal d'Aḥudemmeh était Takrīt, Georges est associé à ʿAqūlā/al-Kūfa et le monastère qui était son siège était probablement dans cette région riche en monastères, même s'il reste une dose d'incertitude sur la région exacte où Georges a été actif. Considéré aujourd'hui comme un écrivain syriaque majeur et polymathe, il représente non seulement un milieu de polémique intrachrétienne familier de la pensée grecque, mais plus précisément un milieu dans lequel les membres bilingues des trois

56. *ʿammē*, l'équivalent syriaque de l'arabe *umma*.

57. Sur les variantes du titre de Georges, voir TANNOUS 2008, p. 708-711, surtout n. 152 où il note que Georges est aussi désigné en arabe comme *baṭrak al-umam*, « patriarche des nations » et par Barhebraeus, curieusement, comme *Jāwarjī al-shuʿūb al-islamiyya*, littéralement « Georges des peuples musulmans », éventail sémantique qui mériterait d'être étudié plus avant. Voir aussi TORAL-NIEHOFF 2010, p. 344, à propos de Rothstein, les ʿIbādites et une *umma* transtribale musulmane. Aussi WOOD 2010, p. 215-230 sur le développement d'une « communauté miaphysite » comprenant les Arabes d'al-Ḥīra et de Ḥimyar, et surtout son commentaire sur la p. 224 de la lettre Guidi et le « client » arabe chrétien d'al-Mundhir non-chrétien, qui répondait à une insulte antichrétienne du prince nasride en affirmant : « Ce n'est pas à ton époque que nous sommes devenus chrétiens, mais au temps des pères de nos pères » – double revendication généalogique : Arabe et chrétien, parallèle aux revendications de parenté tribales traditionnelles.

groupes arabes qui lui étaient confiés semblent avoir été actifs dans des discussions religieuses entre musulmans et chrétiens et assumé un « rôle intermédiaire entre les chrétiens syriacophones de Syrie et les nouveaux musulmans arabophones »[58]. Sans se laisser distraire par les détails de ces discussions, qui font du milieu où vivait Georges un « locus potentiel d'assimilation de traditions chrétiennes »[59] dans des modes de pensées et pratiques religieuses musulmans en cours d'évolution, il est essentiel pour notre propos sur le rôle culturel des églises arabes de prendre en compte Georges et à travers lui le rôle des lettrés, traducteurs, diplomates, intermédiaires de toute sorte pour lesquels les monastères sont restés des lieux d'échanges vitaux au cours du VIIe siècle et du début du VIIIe. Les processus d'échange et d'assimilation qui ont eu lieu dans le contexte monastique ne se sont pas limités aux idées religieuses et philosophiques : ils portaient aussi sur la manière même dont les bâtiments religieux pouvaient avoir une fonction sociale et politique.

Les églises et la tradition du *ḥaram* en Arabie

La découverte régulière et l'analyse d'inscriptions et d'autres données matérielles dans la péninsule Arabique complètent les histoires fondées sur des récits des Arabes chrétiens en grec, syriaque et plus tard en arabe[60]. Le matériel d'Arabie éclaire directement la question des relations entre les éléments nomadiques et sédentaires de la population. Ces nouvelles données mettent également en contexte l'assimilation par les Arabes des traditions de construction, que nous avons évoquées pour la Mésopotamie, la Syrie, la Jordanie et la région d'al-Ḥīra. Ainsi, Iwona Gajda, dans son livre sur le monothéisme et le royaume ḥimyarite, a rassemblé des exemples du nord de Najrān qui montre que la tribu de Hamdān était dès le début du VIe siècle composée à la fois de nomades et de sédentaires et que les nomades faisaient partie de la force militaire[61]. Elle conclut que les tribus qui n'ont pas évolué vers une combinaison de nomades et de sédentaires ont progressivement perdu leur importance[62].

58. Discussion dans Tannous 2008, p. 708-716.

59. Tannous 2008, p. 715.

60. Voir Gajda 2009, p. 14-23 sur le large éventail de sources et Wood 2010, p. 215-230.

61. Gajda 2009, p. 180 et p. 218-219.

62. Il faut noter qu'avant l'ère chrétienne, les inscriptions révèlent l'existence d'affiliations politiques liées au sanctuaire d'Awā, entre des groupes qui étaient convoqués annuellement pour une « célébration religieuse commune » associée avec Maʾrib aussi bien que Sanʿāʾ : Beeston 1983, p. 36.

Un récit nous aide mieux que tout à comprendre cette association d'Arabes sédentaires et nomades en Arabie : l'histoire, au milieu du VIe siècle, du vice-roi éthiopien Abraha (actif env. 535-565), devenu roi de Ḥimyar. Abraha était le contemporain de al-Ḥārith, fils de Jabala (actif env. 529-569) et son règne sur Ḥimyar s'acheva juste avant celui du fils d'al-Ḥārith, al-Mundhir. Parmi ses actions pour consolider le pouvoir ḥimyarite, nous en connaissons deux qui concernaient une église. Dans son inscription monumentale de Maʾrib qui mentionne des événements de 547, Abraha rappelle laconiquement une séquence d'événements : d'abord la répression de la rébellion de son représentant sur la tribu de Kinda, qui était au moins en partie nomade ; puis la consécration d'une église (*bʿt*), pour laquelle il nomma prêtre l'abbé de son monastère[63] ; enfin, l'hospitalité donnée à une réunion de délégués des souverains d'Aksum, Rome et l'Iran, ainsi que des chefs arabes al-Mundhir III de Lakhm, al-Ḥārith ibn Jabala et Abūkarib ibn Jabala. L'inscription ne mentionne pas le lieu où cette rencontre s'est tenue, mais le fait que d'autres rencontres politiques dans le monde arabe ont utilisé des bâtiments chrétiens, et le fait que dans l'inscription le récit de la rencontre suit immédiatement celui de la consécration, donne à penser que Abraha a organisé cette rencontre au moins en partie dans l'église — même si bien sûr on n'en a aucune preuve concrète[64].

63. Christian Robin m'a généreusement fourni sa traduction de CIH 541, l. 66-67 : « Il consacra l'église de Marib, y nommant comme prêtre l'abbé de son monastère » *(w-qds¹w bʿt Mrb k-b-hw qs¹s¹ᵐ ʾb ms¹tl-hw)*. Voir aussi Robin 2012, p. 295. Beeston 1994, p. 43, a suggéré de traduire le mot difficile *ms¹tl* par « monastère », d'après le syriaque *eštli*, qui signifie « to adopt a life of religious retirement » ; si C. Robin accepte « monastère », il a « suggéré que le sens de "monastère" convenait d'autant mieux que *ms¹tl* est probablement la transposition du grec *monastêrion* en sabaʾique » : voir Robin 2000, p. 59 ; Robin 2003, p. 124 et n. 146. On ne peut en dire plus pour le moment sur le monastère d'Abraha, mais il appartient au petit nombre de ceux qui sont connus par les sources littéraires, rassemblés par C. Robin. On ne doit pas considérer le christianisme de Ḥimyar comme d'importation aksumite, car des traditions locales chrétiennes existaient avant le règne d'Abraha, et en CIH 541 le vocabulaire religieux est d'origine syriaque plus qu'éthiopienne : Gajda 2009, p. 121-122 et, sur la rencontre, p. 135-136. Voir Robin 2008, p. 180-181.

64. Les points qui ont retenu l'attention de la majorité des chercheurs dans cette inscription sont les manœuvres politiques d'Abraha, les relations tribales et, surtout, la réparation de la célèbre digue de Maʾrib. L'inscription mentionne par deux fois la consécration d'une église (l. 67 et 116) et il est tentant de supposer que c'est lié à un motif formulaire liant des négociations avec une église. Dans ce contexte, il faut noter que les plus anciens exemples d'inscriptions arabes mentionnent également soit la construction d'églises soit l'approvisionnement en eau, deux domaines essentiels à contrôler pour quelqu'un qui aspirerait à l'autorité politique et qui sont tous les deux présents dans l'inscription de Maʾrib. Sur le lien

Abraha a aussi construit une grande église dans la capitale ḥimyarite, Ṣanʿāʾ, et il me faut bien sûr inclure dans ce panorama des églises dans le monde arabe la plus célèbre de toutes les églises arabes, appelée, comme à Maʾrib, *bayʿa*, mais dont le souvenir s'est perpétué dans les sources arabes ultérieures sous le nom de *al-Qalīs* ou *al-Qullays*, c'est-à-dire l'ἐκκλησία[65]. Dans sa structure, sa décoration et sa fonction, *al-Qalīs* représente la fusion d'éléments venant de toute la région, dans un style que l'on pourrait qualifier de « mode synthétique du VIe siècle », plutôt que « arabe » ou « préislamique ».

La description la plus ancienne qui nous soit parvenue vient des *Akhbār Makka* d'al-Azraqī, au milieu du IXe siècle, dans lesquels il souligne l'habileté technique à travailler la pierre et le bois avec des pierres polychromes, du bois précieux, du cuivre, de l'or, de l'argent, de l'ébène et de l'ivoire, à composer des mosaïques ornées d'arbres et de buissons, d'étoiles d'or et, sur le dôme, de croix[66]. Le dôme d'albâtre avait un intérêt tout spécial rappelant la magnificence du légendaire palais de Ghundam qui avait été détruit mais pas oublié. Al-Ṭabarī mentionne qu'Abraha avait demandé des artisans à l'empereur byzantin ; al-Azraqī relate que de la pierre avait été apportée de Qaṣr Bilqīs, l'église de Maʾrib, et évoque l'existence d'une célèbre paire de poutres de bois sculptées qui semblent avoir été l'objet de dévotion dans l'église presque comme les bétyles. De plus, on pense généralement que les éléments ḥimyarites et sabéens réutilisés dans la grande mosquée de Ṣanʿāʾ proviennent de l'église d'Abraha[67]. Enfin, en construisant l'église dans une vaste cour, Abraha l'insérait dans la

entre inscriptions arabes, ressources en eau et églises, voir FOWDEN (à paraître), n. 31 et FISHER (à paraître).

65. FINSTER & SCHMIDT 1994 ; GAJDA 2009, p. 123-126.

66. SERJEANT & LEWCOCK 1983, p. 45 et KING 1980, p. 38-41 sur des parallèles syriens éventuels aux motifs non-figuratifs dans les mosaïques de Ṣanʿāʾ. King mentionne l'hypothèse que les motifs non-figuratifs, croix et étoiles, étaient en fait l'œuvre d'artistes syriens.

67. Al-Azraqī, *Akhbār Makka* vol. 1, p. 89 (éd. WÜSTENFELD)/vol. 1, p. 138 (éd. MALḤAS) relate que « they used to seek good fortune » dans les poutres, en se référant à l'époque préislamique ; voir SERJEANT & LEWCOCK 1983, p. 46. Comme autre exemple du caractère œcuménique des influences assumées par Abraha pour la construction de son sanctuaire de pèlerinage, on peut interpréter la vénération de ces poutres de bois dans l'église comme un exemple de l'incorporation du culte local des bétyles, une tradition arabe dont François Villeneuve dit qu'elle a rarement été intégrée dans les pratiques chrétiennes : voir VILLENEUVE 2010. Il ne faut pas oublier que si une *bayt* est le but du pèlerinage et le centre autour duquel le rite de pèlerinage est organisé, elle est souvent le réceptacle d'un objet, ou d'objets, de vénération. Ce schéma s'adapte très bien à un grand nombre de bâtiments religieux.

tradition régionale du *ḥaram*, qui représentait un moyen de rassemblement essentiel pour contrôler les populations de la région et que l'on évoque aussi à propos de Ruṣāfa[68]. En d'autres termes, le projet peut être interprété comme une fusion œcuménique de savoirs, de ressources, de pratiques et de légendes, d'origine locale et régionale ; il réunit l'art des traditions de construction ecclésiastique et séculière d'Arabie du Sud, d'Aksum et du monde byzantin, et surtout des modèles de Palestine et de Syrie[69].

Selon Ibn al-Kalbī, al-Azraqī et al-Ṭabarī, le but explicite d'Abraha en construisant al-Qalīs était de créer un sanctuaire de pèlerinage rival de la *bayt* de La Mecque. Il aurait dit au négus d'Aksum : « Je t'ai construit une *bayt* à Ṣanʿāʾ telle que ni les Arabes ni les non-Arabes n'en ont jamais fait et je n'aurai de cesse que les pèlerins arabes n'y viennent et ne délaissent leurs propres *bayt*. »[70] Cette menace a affolé les responsables du calendrier qui à La Mecque étaient chargés de faire coïncider le calendrier de pèlerinage avec la saison commerciale et qui étaient, de ce fait, tout à fait conscients de ce que La Mecque avait à perdre tant en prestige comme centre régional de pèlerinage et en richesse matérielle provenant des pèlerins. De ce fait, selon l'une des versions de l'histoire, ils envoyèrent deux jeunes à Ṣanʿāʾ pour déféquer dans l'église d'Abraha et suscitèrent une attaque d'Abraha contre La Mecque en 570, qui est évoquée dans le Coran. On ne peut pas ne pas rappeler la fondation par Aḥudemmeh, à la même époque, d'un sanctuaire rival dédié à saint Serge, qui avait aussi pour but affiché de canaliser les pèlerins potentiels et de rassembler les éléments sédentaires et nomades de la société à ses propres fins.

Si Abraha a échoué dans la réalisation de toutes ses ambitions pour al-Qalīs, son prestige a perduré. Vers 608, les Qurayshites ont commencé à restaurer le sanctuaire mecquois après sa destruction dans un incendie que l'on dit avoir été provoqué par un encensoir. Il n'est pas surprenant que les chefs qurayshites aient organisé sa reconstruction sur le même mode synthétique que les autres sanctuaires : d'après al-Azraqī, l'architecte était un étranger du nom de Baqum al-Rūmī et il l'a bâti suivant un modèle syrien. C'était une construction très élaborée en bois et en pierre pour les colonnes et les lits alternés des murs, avec une décoration de peinture, plutôt que de

68. Voir n. 39 ci-dessus.

69. King 1980, p. 41.

70. Hishām ibn al-Kalbi, *Kitāb al-aṣnam* 47 ; al-Azraqī, *Akhbār Makka* vol. 1, p. 89 (éd. Wüstenfeld)/vol. 1, p. 138 (éd. Malḥas) ; Serjeant & Lewcock 1983, p. 45.

mosaïque, dont al-Azraqī dit qu'elle figurait des prophètes, des arbres, des anges, le prophète Ibrahim, ainsi que ʿIsā b. Maryam et sa mère[71].

Quelque deux générations après la fondation des églises tribales d'Aḥudemmeh, alors que les églises d'al-Ḥīra étaient construites sous le patronage d'Arabes puissants, alors que les inscriptions d'églises dans la région de Damas portaient les noms d'éminents chefs arabes, et seulement trente-deux ans après la restauration par les Qurayshites de la *bayt* de La Mecque, on voit en 630 Muḥammad et un rival, Abū ʿĀmir – qui est connu sous le nom d'*al-Rāhib* « le moine » et *al-Yahūdī* « le juif »[72], des noms qui suggèrent son altérité – construire des *masjid* rivales « en tant que chefs de communautés opposées, chacune avec sa propre masjid, qui n'est pas seulement un lieu de rassemblement de la communauté, mais également un symbole de son autonomie, ainsi que de l'autorité et de la légitimité de son chef ». Une des conclusions auxquelles Jeremy Johns aboutit sur la mosquée du Prophète, dans sa discussion sur ces sanctuaires en compétition, est que « depuis le tout début, il n'y a eu aucune séparation entre autorité divine et humaine »[73]. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le débat complexe sur le premier sanctuaire musulman, mais nous espérons y jeter quelque lumière, en brossant un tableau assez large de la superposition entre les usages religieux et séculiers des structures sacrées dans le milieu arabe préislamique au sens large. Il doit être bien clair qu'en insistant sur le fait que les églises et les monastères étaient des lieux de rencontre où les pouvoirs religieux et sociopolitique s'imbriquaient, je ne prétends pas donner une explication univoque du fonctionnement de la *kaʾba* de La Mecque ou de la *masjid* du prophète. À notre époque où, dans l'étude de la naissance de l'islam, les interprétations, et leurs promoteurs, sont en compétition, il est important de ne pas prétendre fournir une explication unique et globalisante. Je propose simplement une vision de la rivalité entre les églises arabes, que je considère être sous-estimée dans le tableau actuellement proposé des causes de formation de l'islam, ainsi que du rôle que la culture chrétienne a continué à jouer au début du pouvoir musulman.

Pour finir, allons un demi-siècle plus tard quand Ibn Zubayr a restauré la *Bayt Allāh* en 684-685, après qu'elle eut été endommagée lors de l'attaque de La Mecque par les Omeyyades. Il est dit qu'il a apporté des matériaux

71. Al-Azraqī, *Akhbār Makka* vol. 1, p. 111 (éd. Wüstenfeld)/vol. 1, p. 165 (éd. Malḥas). Discussion sur les peintures dans King 2004.

72. Sur la *masjid al-ḍirār* et Abū ʿĀmir, voir Lecker 1995, p. 74-149, et sur ses dénominations, p. 88 et 131.

73. Johns 1999, p. 91-93.

de construction d'al-Qalīs, dans le but explicite de mettre en lumière la victoire de La Mecque sur sa rivale ḥimyarite, Ṣanʿāʾ. Selon Masʿūdī, il a même fait enlever des murs les célèbres mosaïques de verre doré et vert pour les installer dans le sanctuaire de La Mecque[74]. Le grand rival d'Ibn Zubayr n'était pas, bien sûr, le roi ḥimyarite vaincu, dont le *ḥaram* était réputé conserver un pouvoir qu'il fallait conjurer. Ses vrais rivaux étaient les Omeyyades, qui avaient entrepris de faire de Jérusalem une destination de pèlerinage pour les musulmans, et qui l'accomplissaient avec tout le vocabulaire politique et architectural du mode de pensée synthétique affiné par les Arabes de la Syrie-Mésopotamie jusqu'à l'Arabie du Sud.

Réfléchir sur les « églises arabes » dans le cadre de discussions sur les églises en « mondes syriaques » m'a amenée à mieux apprécier ce qu'on appelle souvent « une culture de traduction », en se concentrant particulièrement sur la traduction du grec en syriaque et du syriaque en arabe. Notre compréhension du monde syriaque devient de plus en plus nuancée : nous y voyons une culture à la fois bien enracinée et réceptive, où traduction et transformation ne sont pas exclusivement liées à la copie et à la transmission du patrimoine écrit mais aussi à l'adaptation et au ressourcement de la pensée et de la pratique artistiques et architecturales. Au sein des études islamiques, la recherche sur les Omeyyades, particulièrement, a aussi acquis une certaine maturité en ce qui concerne la compréhension des transformations que ces derniers ont apportées aux formes artistiques dont ils ont hérité. En finissant sur les célèbres mosaïques d'Abd al-Malik, je ne sous-entends pas, bien sûr, que la *Bayt Allāh* mecquoise ou le Dôme du Rocher sont des crypto-églises. Je prétends qu'elles sont un hommage à l'habileté et l'inventivité dans la traduction culturelle des Arabes des VIe et VIIe siècles, qui est encore trop peu reconnue.

Des mosaïques aux palimpsestes : l'ossification du passé ?

Dernière réflexion : j'ai suggéré qu'il est profitable d'envisager la conception par les premiers musulmans des lieux de rassemblement – tant la *kaʾba* de La Mecque que la mosquée de Muḥammad à Médine – comme faisant partie d'un schéma bien plus large, qui est la manière dont les églises et les monastères étaient utilisés dans la sphère arabe. Les sources littéraires, et de plus en plus archéologiques, peignent un monde dans lequel les monastères étaient des traits majeurs du paysage culturel et physique, au moins dans les régions d'Arabie qui touchaient à la Syrie et à la Mésopotamie, ce qui a continué dans les premiers siècles après l'hégire.

74. Masʿūdī, *Murūj al-dhahab*, vol. 2, p. 199 ; discussion dans KING 1980, p. 38 et 41.

Un exemple le montrera : chrétiens et musulmans venaient faire des vœux dans une église najrānite *(bīʿa)* dans le Ḥawrān (ou un monastère/*dayr kabīr*, selon une autre source)[75]. Selon les moments et les lieux – ce qui s'est produit en un endroit et à une époque n'était pas valable partout et tout le temps –, la communauté musulmane naissante a pu juger important de marquer une distinction entre certaines pratiques arabes chrétiennes et les leurs qui se mettaient en place, tout en en adoptant d'autres. Il en résulte une histoire des relations avec les non-croyants mélangée et souvent confuse : ainsi on connaît plusieurs exemples d'opposition à l'ascétisme chrétien, en même temps qu'on continuait à utiliser les lieux saints chrétiens à des fins plus larges, sociales et politiques[76]. On ne pouvait ignorer le moine, mais on lui a attribué un simple rôle de confirmation ou d'assertion de la révélation coranique – tel le moine qui pleure et reconnaît Muḥammad dans le Coran et dans la légende de Baḥīrā. L'héritage arabe chrétien, riche et varié, qu'ont reçu les Arabes musulmans est une part de l'histoire « d'églises pour les Arabes, pour les nomades ». Ce qui a eu l'influence la plus grande et la plus durable est la manière propre aux Arabes d'utiliser les églises et les monastères, en adoptant et en répandant de nombreux éléments culturels et linguistiques du monde multiforme du Proche-Orient antique, ouvrant la voie à certaines traditions architecturales musulmanes. Un problème récurrent de l'usage de la notion de « tribal » à propos des Arabes chrétiens est que cela impose une identité singulière, alors que les données suggèrent que de nombreux Arabes avaient bien conscience d'avoir de multiples identités et savaient en jouer. En disant cela, je ne cherche pas à trouver un compromis ou à harmoniser les sources. Je pense plutôt qu'il est essentiel d'être aussi sensible que les Arabes chrétiens à tous les comportements sociaux, politiques et religieux adoptés autour de l'architecture religieuse[77].

75. Yāqūt, *Muʾjam al-buldān* 4, p. 758 (éd. Wüstenfeld). L'autre source, qui mentionne seulement des vœux chrétiens, est Ibn Nāṣir al-Dīn, *Tawḍīḥ al-mushtabih*, vol. 1, p. 389 ; voir Lecker 2010, p. 301 et n. 39. Le glissement entre église et monastère est habituel dans les écrits arabes musulmans et mériterait d'être mieux étudié, voir *supra* n. 53. C'est peut-être seulement qu'ils ne prêtaient pas attention à la différence, mais aussi dû au fait que l'architecture chrétienne, en général, était devenue le symbole de lieu de réunion pour des gens variés.

76. Fowden 2007.

77. Je voudrais remercier Kamal Boullata et Lily Farhoud, et spécialement Luca Giuliani ainsi que les bibliothécaires du Wissenschaftskolleg zu Berlin qui ont créé le Denkraum idéal et l'ont comblé de tous les livres que je souhaitais.

Bibliographie

Anastase le Sinaïte, *Collection* II : André Binggeli, *Διηγήματα στηρικτικά* (à paraître) ; François Nau, « Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte) », *Oriens christianus* 3, 1903, p. 56-75, 87-89.

al-Azraqī, *Akhbār Makka wa mā jāʾa fihā min al-āthā* : éd. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1858 ; éd. Rušdī aṣ-Ṣāliḥ Malḥas[4], La Mecque, 1983.

al-Bakrī, *Muʿjam mā istaʾjam* : éd. Muṣṭafā al-Saqqā, Le Caire, 1945-1951.

CIH : *Corpus inscriptionum Semiticarum. 4, Inscriptiones Ḥimyariticas et Sabaeas continens*, 3 t., Paris, 1889-1930.

Cyrille de Scythopolis, *Vita Euthymii* : éd. Eduard Schwartz, *Opera*, Leipzig, 1939, p. 6-85.

Cyrille de Scythopolis, *Vita Sabae* : éd. Eduard Schwartz, *Opera*, Leipzig, 1939, p. 85-200.

Denha, *Histoire des divines actions de Saint Mar Marouta l'ancien* : éd. et trad. François Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, Paris, 1905 (PO 3, 1), p. 61-96.

Hishām ibn al-Kalbi, *Kitāb al-aṣna*, trad. Nabih Amin Faris, *The Book of Idols*, Princeton NJ, 1952.

Histoire de Mar Ahoudemmeh : éd. et trad. François Nau, *Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta*, Paris, 1905 (PO 3, 1), p. 7-51.

Ibn Nāṣir al-Dīn, *Tawdīḥ al-mushtabih* : éd. Muḥammad Naʾīm al-Araqsūsī, Beirut, 1996-1993.

Imruʾ al-Qays, *Muʾallaqa* : Alan Jones, *Early Arabic poetry : selected odes*, vol. 2, Oxford, 1996, p. 55-86.

Jean d'Éphèse, *Historiae ecclesiasticae, Pars tertia* : éd. et trad. Ernest Walter Brooks, Louvain, 1935-1936.

Masʿūdī, *Murūj al-dhahab* : éd. et trad. Charles Barbier de Meynard et Abel Pavet de Courteille, Paris, 1861-1877 ; rév. Charles Pellat, Beirut, 1966-1979 (éd.) et Paris 1962 (trad.)

Michel le Syrien, *Chronique* : éd. et trad. Jean-Baptiste Chabot, Paris, 1899-1910.

Paul d'Éluse, *Encomium sur la Vie de S. Theognios, évêque de Bethelia* : éd. Joseph Van den Gheyn, *Analecta Bollandiana* 10, 1891, p. 73-113.

Sozomène, *Historia ecclesiastica* : éd. Joseph Bidez, Berlin, 1960.

Thomas de Marga, *Histoire monastique* : Ernest Alfred Wallis Budge, *The Book of Governors*, London, 1893.

al-ʿUmarī, *Masalik al-Abṣār* : éd. Aḥmad Zakī Bāšā, Le Caire, 1924.

Vie de Syméon Stylite (syriaque) : trad. Robert Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, Kalamazoo, Mich. 1992, p. 103-198.

Yāqūt, *Muʿjam al-buldān* : éd. Ferdinand Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873.

Études modernes

Beeston 1983 : Alfred Felix Landon Beeston, « Pre-Islamic Ṣanʿāʾ », dans R. B. Serjeant & R. Lewcock (éds), *Ṣanʿāʾ : An Arabian Islamic city*, London, p. 36-38.

Beeston 1994 : Alfred Felix Landon Beeston, « Foreign Loanwords in Sabaic », dans N. Nebes (éd.), *Arabia Felix : Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien : Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag,* Wiesbaden, p. 39-45.

Blake 1967 : Ian Blake, « Dead Sea sites of the "Utter Wilderness" », *Illustrated London News* 4, p. 27-29.

Brands 1998 : Gunnar Brands, « Der sogenannte Audienzsaal des al-Mundhir in Resafa », *Damaszener Mitteilungen* 10, p. 211-235.

Brands 2011 : Gunnar Brands, « Old and New Order : City and Territorium of Ruṣāfa in Late Antiquity and Early Islam », dans A. Borrut *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbasides*, Paris, p. 59-76.

Briquel Chatonnet 2010 : Françoise Briquel Chatonnet, « L'expansion du christianisme en Arabie : l'apport des sources syriaques », *Semitica & Classica* 3, p. 177-187.

Caner 2010 : Daniel F. Caner, *History and Hagiography from the Late Antique Sinai*, Liverpool.

Carter 2008 : Robert A. Carter, « Christianity in the Gulf during the first centuries of Islam », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 19, p. 71-108.

Desreumaux *et al.* 2011 : Alain Desreumaux, Jean-Baptiste Humbert, Gérard Thébault & Thomas Bauzou, « Des Romains, des Araméens et des Arabes dans le Balqaʿ jordanien : le cas de Hadeitha–Khirbet es-Samra », dans A. Borrut *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbasides*, Paris, p. 285-304.

Farès 2010 : Saba Farès, « L'inscription arabe de Kilwa : nouvelle lecture », *Semitica & Classica* 3, p. 241-248.

Farès 2011 : Saba Farès, « Christian Monasticism on the Eve of Islam : Kilwa (Saudi Arabia) : New Evidence », *Arabian Archaeology and Epigraphy* 22, p. 243-252.

Finster & Schmidt 1976 : Barbara Finster & Jürgen Schmidt, « Sasanidische und Frühislamiche Ruine im Iraq », *Baghdader Mitteilungen* 8, p. 1-169.

Finster & Schmidt 1994 : Barbara Finster & Jürgen Schmidt, « Die Kirche des Abraha in *Ṣanʿāʾ* », dans N. Nebes (éd.), *Arabia Felix : Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien, Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag,* Wiesbaden, p. 67-86.

Fisher 2011 : Greg Fisher, *Between Empires : Arabs, Romans, and Sasanians in Late Antiquity*, Oxford.

Fisher (à paraître) : Greg Fisher, « From Mavia to al-Mundhir : Arab Christians and Arab Tribes in the Late Antique Roman East », dans K. Dmetriev & I. Toral-Niehoff (éds), *Religious Culture in Late Antique Arabia*.

Fowden 1999 : Elizabeth Key Fowden, *The Barbarian Plain : Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley.

Fowden 2000 : Elizabeth Key Fowden, « An Arab Building at Ruṣāfa-Sergiopolis », *Damaszener Mitteilungen* 12, p. 303-324.

Fowden 2006 : Elizabeth Key Fowden, « Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier », dans N. Lenski (éd.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine,* Cambridge, p. 377-398.

Fowden 2007 : Elizabeth Key Fowden, « The Lamp and the Wine Flask : Early Muslim Interest in Christian Monasticism », dans A. Aksoy, J. Montgomery & P. Pormann (éds), *Islamic Crosspollinations : Interactions in the Medieval Middle East*, Cambridge, p. 1-28.

Fowden (à paraître) : Elizabeth Key Fowden, « Rural Converters among the Arabs », dans D. Schwartz, N. McLynn & A. Papaconstantinou (éds), *Conversion in Late Antiquity : Christianity, Islam, and Beyond*, Farnham, Ashgate.

Fujii *et al.* 1989 : Hideo Fujii *et al.*, « Excavations at Ain Shaʾia ruins and Dukakin caves », *al-Rāfidān* 10, p. 27-88.

Gajda 2009 : Iwona Gajda, *Le royaume de Ḥimyar à l'époque monothéiste*, Paris.

Généquand 2006 : Denis Généquand, « Some Thoughts on Qasr al-Hayr al-Gharbi, its Dam, its Monastery and the Ghassanids », *Levant* 38, p. 63-83.

Hirschfeld 1992 : Yizhar Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period,* New Haven.

HORN & HUNTER 2012 : Cornelia HORN & Erica C. D. HUNTER, « Christianity in the Late Antique Near East », dans D. T. Potts (éd.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East,* Oxford, p. 1095-1112.

HOYLAND 2009 : Robert HOYLAND, « Late Roman Provincia Arabia, Monophysite Monks and Arab Tribes : a Problem of Centre and Periphery », *Semitica & Classica* 2, p. 117-139.

HOYLAND (à paraître) : Robert HOYLAND, « New Early Arabic Inscriptions from Syria and Arabia », dans D. Aigle, F. Briquel Chatonnet & I. Gajda (éds), *Arabie/Arabies : mélanges offerts à Christian Robin*, Beyrouth, Ifpo.

JOHNS 1999 : Jeremy JOHNS, « The "House of the Prophet" and the Concept of the Mosque », dans J. Johns (éd.), *Bayt al-Maqdis. 2, Jerusalem and Early Islam*, Oxford, p. 59-112.

AL-KAʿBĪ 2012 : Nasir AL-KAʿBĪ, « Report on the excavations of Ḥīra in 2010-2011 », *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 12, p. 60-67.

KHALEK 2011 : Nancy KHALEK, « Patterns of Habitation in Post-Conquest Damascus and its Hinterland », dans A. Borrut *et al.* (éds), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbasides*, Paris, p. 137-147.

KING 1980 : Geoffrey R. D. KING, « Some Christian Wall-Mosaics in pre-Islamic Arabia », *Proceedings of the 12th Seminar for Arabian Studies* 10, 1980, p. 37-43.

KING 2004 : Geoffrey R. D. KING, « The Paintings of the pre-Islamic Kaʿba », *Muqarnas* 21, p. 219-229.

LANCASTER & LANCASTER 2004 : William & Felicity LANCASTER, « Concepts of Leadership in Bedouin Society », dans J. Haldon & L. Conrad (éds), *The Byzantine and Early Islamic Near East* VI, Princeton, p. 29-61.

LECKER 1995 : Michael LECKER, *Muslims, Jews and Pagans : Studies on Early Islamic Medina,* Leiden.

LECKER 2010 : Michael LECKER, « Najrān Inc. : the Najrānī Exiles in Iraq, Syria and Baḥrayn from ʿUmar ibn al-Khaṭṭāb to Hārūn al-Rashīd », dans J. Beaucamp, F. Briquel Chatonnet & C. J. Robin (éds), *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les* sources, Paris, p. 293-302.

MACDONALD 2009 : Michael C. A. MACDONALD, « Arabs, Arabia, and Arabic before Late Antiquity », *Topoi* 16, p. 277-332.

MILLAR 2009 : Fergus MILLAR, « Christian Monasticism in Roman Arabia at the Birth of Mahomet », *Semitica & Classica* 2, p. 97-115.

MILLAR 2010 : Fergus MILLAR, « Rome's "Arab" Allies in Late Antiquity : Conceptions and Representations from within the Frontiers of the Empire », dans H. Börm & J. Wiesehöfer (éds), *Commutatio et contentio : Studies in the Late Roman, Sasanian, and Early Islamic Near East*, Düsseldorf, p. 199-226.

POWER 2011 : Timothy POWER, « The Material Culture and Economic Rationale of Saracen Settlement in the Eastern Desert of Egypt », dans A. Borrut *et al.* (éds) *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbasides,* Paris, p. 331-344.

ROBIN 2000 : Christian Julien ROBIN, « À propos de la prière : emprunts lexicaux à l'hébreu et à l'araméen relevés dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le Coran », dans G. Dorival & D. Pralon (éds), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui : actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (Université de Provence-CNRS) à Aix-en- Provence les 2 et 3 avril 1998,* Aix-en- Provence (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale 1), p. 45-69.

ROBIN 2003 : Christian Julien ROBIN, « Le judaïsme de Ḥimyar », *Arabia* 1, p. 97-172.

ROBIN 2008 : Christian Julien ROBIN, « Les Arabes de Ḥimyar, des "Romains" et des Perses (IIIe-VIe siècles de l'ère chrétienne) », *Semitica & Classica* 1, p. 167-202.

Robin 2010 : Christian Julien Robin, « Nagrān vers l'époque du massacre : notes sur l'histoire politique, économique et institutionnelle et sur l'introduction du christianisme (avec un réexamen du *Martyre d'Azqīr*) », dans J. Beaucamp, F. Briquel-Chatonnet & C. J. Robin (éds), *Juifs et chrétiens en Arabie aux Ve et VIe siècles : regards croisés sur les* sources, Paris, p. 39-106.

Robin 2012 : Christian Julien Robin, « Arabia and Ethiopia », dans S. F. Johnson (éd.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, p. 247-332.

Robinson 1996 : Chase F. Robinson, « Tribes and Nomads in Early Islamic Northern Mesopotamia », dans K. Bartl & S. R. Hauser (éds), *Continuity and Change in Northern Mesopotamia from the Hellenistic to the Early Islamic Period*, Berlin, p. 429-452.

Salzman 1996 : Philip Carl Salzman « Introduction : Varieties of Pastoral Societies », dans U. Fabietti & P. C. Salzman (éds), *The Anthropology of Tribal and Peasant Pastoral Societies : the Dialectics of Social Cohesion and Fragmentation*, Pavia, p. 21-35.

Serjeant 1962 : Robert Bertram Serjeant, « Ḥaram and Ḥawṭah : the Sacred Enclosure in Arabia », dans A. Badawi (éd.), *Mélanges Taha Ḥusain*, Cairo, p. 41-58 (réimp. dans R. B. Serjeant, *Studies in Arabian History and Civilisation*, London, 1981, nº III).

Serjeant & Lewcock 1983 : Robert Serjeant & Ronald Lewcock, « The Church (al-Qalīs) of Ṣanʿāʾ and Ghumdān Castle », dans R. Serjeant & R. Lewcock (éds), *Ṣanʿāʾ : an Arabian Islamic City*, London, p. 44-48.

Shahîd 1995 : Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. 1, 2*, Washington DC.

Shahîd 2002 : Irfan Shahîd, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century. 2, 1*, Washington DC.

Shahîd 2011 : Irfan Shahîd, « The Peninsular Arab Presence in *Oriens* (*Bilād al-Shām*) in Byzantine and Umayyad Times », dans K. G. Holum & H. Lapin (éds), *Shaping the Middle East : Jews, Christians, and Muslims in an Age of Transition 400-800 CE*, Bethesda MD, p. 173-180.

Tannous 2008 : Jack Tannous, « Between Christology and kalām? The Life and Letters of George, Bishop of the Arab Tribes », dans G. Kiraz (éd.), *Malphono w-Rabo d-Malphone : Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway NJ, p. 671-716.

Taylor 2002 : David G. K. Taylor, « Bilingualism and Diglossia in Late Antique Syria and Mesopotamia », dans J. N. Adams, M. Janse & S. Swain (éds), *Bilingualism in Ancient Society : Language Contact and the Written Word*, Oxford, p. 298-331.

Toral-Niehoff 2010 : Isabel Toral-Niehoff, « The ʿIbād of al-Ḥīra : an Arab Christian Community in Late Antique Iraq », dans A. Neuwirth, N. Sinai & M. Marx (éds), *The Qur'ān in Context : Historical and Literary Investigations in the Qur'ānic Milieu,* Leiden, p. 323-347.

Villagomez 1998 : Cynthia Villagomez, *The Fields, Flocks, and Finances of Monks : Economic Life at Nestorian Monasteries, 500-850*, unpublished dissertation, UCLA.

Villeneuve 2010 : François Villeneuve, « La résistance des cultes bétyliques d'Arabie face au monothéisme : de Paul à Barsauma et à Muhammad », dans H. Inglebert, S. Destephen & B. Dumézil (éds), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 219-231.

Walker 2012 : Joel Walker, « From Nisibis to Xi'an : The Church of the East in Late Antique Eurasia », dans S. F. Johnson (éd.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, p. 994-1052.

Whittow 2010 : Mark Whittow, « The Late Roman/Early Byzantine Near East », dans C. Robinson (éd.), *The New Cambridge History of Islam*, vol. 1, Cambridge, p. 72-97.

Wood 2010 : Philip Wood, *"We have no king but Christ" : Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, Oxford.

Wood 2012 : Philip Wood, « Syriac and the "Syrians" », dans S. F. Johnson (éd.), *Oxford Handbook of Late Antiquity*, New York, p. 170-194.

Églises de l'Azerbaïdjan iranien et du Hakkari

Florence Hellot-Bellier
UMR Mondes iranien et indien

La présence des chrétiens est attestée en Iran dès les débuts de l'Empire sassanide (224-651), bien avant la constitution, au cours du Ve siècle de l'ère chrétienne, de l'Église syrienne d'Orient, à Séleucie-Ctésiphon. Les chrétiens essaimèrent dans tout l'Empire et à l'est de l'Empire, vers l'Inde et vers la Chine, en construisant des églises[1]. Puis vint la conquête arabe et musulmane, qui freina leur expansion, même si les membres de l'Église d'Orient surent contribuer à la splendeur de la cour abbasside. Les jalons posés dans les territoires mongols et la présence de chrétiens dans l'entourage des khans mongols permirent aux chrétiens de l'Église d'Orient de survivre à la destruction de Bagdad en 1258. Certains des évêchés des Églises de langue syriaque – Église d'Orient et Église jacobite – répartis en couronne autour des zones désertiques du centre de l'Iran ne sont plus attestés au-delà du XIIe siècle (évêchés de Tous et Nišapour au Khorassan, d'Ahwaz au Fars, de Qasr-e Širin sur la frontière irako-iranienne et des environs, couvent de l'île de Kharg) ; mais il est encore fait mention d'évêchés de l'Église d'Orient au sud de Kerman, au nord-est du Golfe persique, à Suse, à Goundišapour, à Kašan, à Qom, à Hamadan, à Rayy et à Maragha jusqu'au XIVe siècle[2] (fig. 1). Houlagou (1256-1335) installa une dynastie mongole en Azerbaïdjan iranien, celle des Ilkhanides (1256-1335). Deux moines venus de Chine y passèrent, et marquèrent l'histoire des chrétiens de langue syriaque : Rabban Sauma, qui fut ambassadeur du khan Arghoun (1258-1291) en Europe, et Markos, qui fut élevé au patriarcat sous

1. Courtois 2007.
2. Fiey 1993. Voir aussi la carte inédite dressée en 1971 par J. M. Fiey qui figure dans la première partie de la thèse de doctorat (non publiée) d'Hubert de Mauroy, *Contribution à la connaissance des Assyro-Chaldéens d'Iran*, soutenue à Paris en 1973.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 421-440.

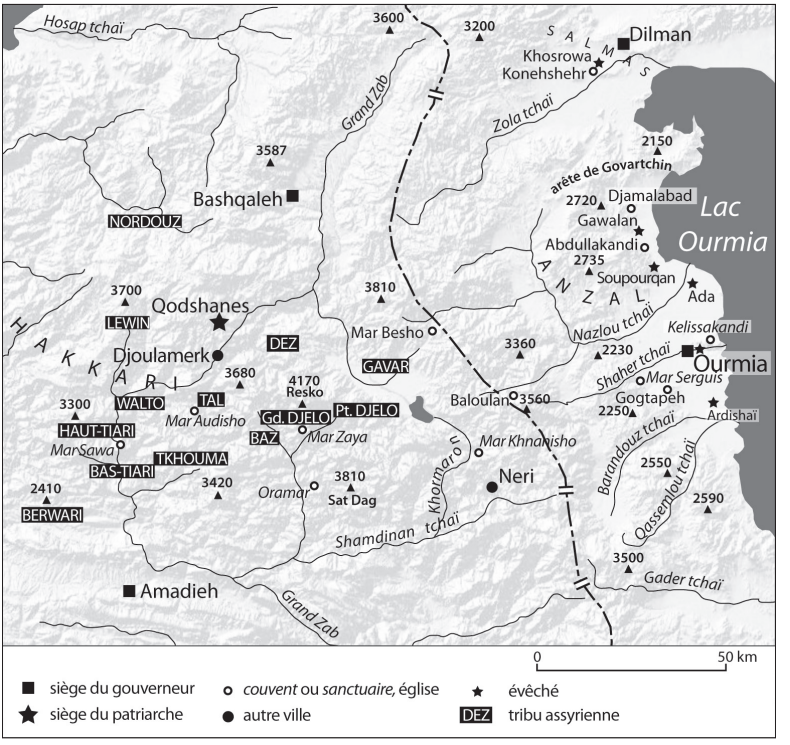


Fig. 1 — Sanctuaires du Hakkari et de la région Ourmia-Salmas
(source : Florence Hellot-Bellier. Adaptation numérique :
Emmanuel Giraudet, UMR 7528 Mondes iranien et indien).

le nom de Yahballaha III (1244-1317), dans le dernier quart du XIIIe siècle. Ils suivirent les déplacements de la capitale ilkhanide de Tabriz à Maragha, au sud-est du lac d'Ourmia, et Bar Hebraeus (1226-1286) participa aux études et travaux de Nasser ed-Din Toussi (1201-1274), mathématicien, astronome, philosophe et médecin, pour lequel Houlagou fit construire l'observatoire de Maragha. L'Azerbaïdjan se couvrit d'églises dont on a aujourd'hui perdu la trace, comme dans de nombreuses provinces iraniennes où les briques séchées au soleil constituaient le matériau couramment utilisé[3]. Si dans l'île de Kharg, dans la ville de Sanandaj (Senneh) et à Téhéran les signes de

3. FIEY 1973, p. 405-435.

la présence passée ou présente des chrétiens sont bien visibles, il n'en va pas de même ailleurs. Les persécutions des khans ilkhanides alternèrent avec les périodes de tolérance, jusqu'à l'arrivée des armées de Tamerlan qui força les chrétiens à se réfugier dans les montagnes kurdes, dans le réduit du Hakkari, où ils adoptèrent une structure tribale. Une partie d'entre eux revint plus tard sur le piémont azerbaïdjanais, en conservant des contacts avec les chrétiens des tribus, d'autant plus que le patriarche de l'Église d'Orient résidait à Qodchanes, dans le Hakkari. Après la scission intervenue au XVIe siècle, qui donna naissance à l'Église chaldéenne uniate, les chrétientés de Salmas et d'Ourmia, en Azerbaïdjan, intensifièrent les échanges avec les chrétientés de la région de Mossoul.

Dans ces régions soumises aux tremblements de terre, aux difficultés de relief et aux rigueurs de l'altitude et du climat, et constamment livrées au passage des envahisseurs, les églises furent détruites et reconstruites un grand nombre de fois. De la splendeur de l'église Mar-Šalita reconstruite à Maragha par mar Yahballaha en 1284 ou du couvent Saint-Jean-Baptiste qu'il fit édifier et qu'il consacra en 1301 ne subsistent que les descriptions :

> « The buildings [of the monastery of Mar John the Baptist] were handsome, the doors were things to be admired, and its superstructure was raised above on worked slabs and its foundations of dressed stones were truly laid. [...] The veils which are before the door of the altar, and in front of the tombs and the sacristy, are most wonderful and marvelous. [...] The whole of the outside of the dome of the altar is inlaid with green glazed (kashani) tiles, and on the top it is placed a cross. »[4]

Les églises d'Azerbaïdjan et du Hakkari, auxquelles tenaient les chrétiens pour célébrer leur culte, comme le notèrent les lazaristes au cours du XIXe siècle, étaient simples, rustiques, constituées de matériaux grossiers et très peu ornées, à l'exception de Mart-Maryam d'Ourmia (fig. 2).

Les églises en pisé caractéristiques des vallées d'Ourmia et de Salmas

Dans les villages, les églises, modestes constructions quadrangulaires, en briques séchées au soleil et à toit plat en terre et chaume posé sur des troncs de peupliers à peine équarris, étaient construites et reconstruites par la population, selon des techniques ancestrales et avec beaucoup de modestie, car les matériaux utilisés dans la construction les rendaient fragiles. En 1838 l'orientaliste Eugène Boré rencontra l'évêque chaldéen de Salmas, Išoyaw

4. Budge 1928, p. 243-244. Borbone 2008, p. 87-88, 115-116, 134-135.

Fig. 2 — Église Mart-Maryam d'Ourmia (cliché F. Hellot).

Melchisedeq, à Khosrowa ; il souligna sa vie simple et dénuée d'apparat et il décrivit ainsi l'église épiscopale avant sa reconstruction en 1845 :

> « L'église épiscopale chaldéenne de Khosrowa, bâtie en briques de terre desséchées au soleil, est éclairée par une simple ouverture faite à son toit plat. Ses colonnes sont deux troncs vermoulus ; et les enfants, ainsi que beaucoup de femmes, ne peuvent assister à la messe durant l'hiver, parce qu'ils seraient obligés de se prosterner sur une terre humide et nue. Quelques lumières éclairent l'autel. »[5]

Et les lazaristes d'ajouter à propos d'une autre église : « Un soi-disant sacristain monte sur le toit et frappe à coups redoublés sur une mauvaise planche ; les quatre murs sont en brique séchée au soleil et sont devenus noirs ; le toit est en terre battue, plat, enduit de terre et de paille ».

En 1876, le délégué apostolique, Mgr Cluzel, brossa l'aspect général des églises chaldéennes :

> « Les chapelles ont de 12 à 16 mètres de long sur une largeur proportionnée. Il faut si possible des fondements en pierres en raison de l'humidité du sol, surtout à Ourmieh, mais les pierres sont rares dans cette plaine et les maisons n'ont que des fondements en terre pétrie. Au-dessus, l'on

5. Boré 1840, II, p. 270.

> met des briques séchées au soleil (au feu ce serait trop cher). Le toit est en terre battue et plat. On l'enduit d'un enduit épais en terre et de paille par-dessus ainsi que sur l'intérieur des murs. Si possible l'intérieur est blanchi en plâtre blanc, rarement, car c'est un luxe. Sur l'autel se trouvent une croix, un tableau de la Sainte Vierge ou d'un autre saint, 2 ou 4 chandeliers, un petit tabernacle (vide ordinairement en raison du risque de vol du ciboire ou il faut monter la garde toute la nuit). Sur les murs se trouvent des chemins de croix sans cadre. »[6]

Dix ans plus tard, le lazariste Plagnard décrivit les incessantes interventions nécessaires pour maintenir les églises en état :

> « Dans les églises de village les rangées de pierres à la base ne dépassent pas le niveau du sol ; si le terrain est humide, du salpêtre se forme. Elles ressemblent à de pauvres granges de quatre murs de terre unis à l'extérieur ; deux petits murs avancent de chaque côté à l'intérieur pour séparer le sanctuaire du corps de l'église ; la toiture est plate, les poutres sont faites de bois de peuplier, établies dans le sens de la longueur et reposant sur deux traverses soutenues par deux colonnes également en bois. Au-dessus sont des liteaux placés l'un contre l'autre ; s'il tombe une pluie fine et de longue durée, les gouttes tombent à l'intérieur comme dans toutes les maisons persanes. Si l'hiver est rigoureux, la gelée soulève l'enduit, la première pluie là-dessus, au dégel, enlève la terre des toits et il faut recommencer le crépi. Il faut chaque année refaire quelque chose. »[7]

Comme l'a souligné Claudine Dauphin dans son article sur les églises du Hakkari[8], les églises étaient souvent reconstruites, mais toujours suivant le même plan, tel qu'il a été indiqué par Southgate en 1840 et décrit par J. M. Fiey en 1959 – « Plan traditionnel de l'Eglise Chaldéo-Nestorienne » et « Plan traditionnel de l'Eglise Syro-Jacobite » – dans son ouvrage *Mossoul chrétienne*[9]. L'église du village d'Abdullah Kandi, dans la région d'Ourmia, reconstruite en 1885, conserva ainsi un sanctuaire limité au nord par le *diaconicon* ou sacristie et au sud par le baptistère :

> « La chapelle d'Abdullah Kandi a quatorze mètres de long, neuf mètres de large et cinq mètres de haut. Le sanctuaire étroit est resserré par le baptistère et la sacristie. Les lutrins pour le chant alterné sont adossés au mur, des deux côtés de l'arc, ce sont deux blocs de maçonnerie. Quatre

6. ACM, lettre de Mgr Cluzel à la comtesse de Liedekerke, Ourmieh 14 juin 1876.
7. ACM, lettre du lazariste Plagnard, Ourmiah 30 décembre 1887.
8. Dauphin 1981.
9. Southgate 1840, vol. II, p. 235. Fiey 1959, p. 70-102.

> ouvertures se trouvent à la hauteur du plafond, une porte est destinée aux femmes, en face de l'autel, une autre est pour les hommes, sur le flanc. Les hommes occupent le haut de l'église. On a creusé les fondations à un mètre de profondeur, on a pétri de la terre grasse et on l'a piétinée sur cinquante centimètres de profondeur. Au-dessus se trouvent des pierres à cinquante centimètres du sol, puis des briques séchées au soleil. Une brique est formée de terre glaise pétrie dans un cadre en bois, pressée un peu ; on passe dessus une main mouillée et on la retire du cadre qu'on place à côté pour une autre brique. Les briques sont superposées pour donner une largeur de quatre-vingts centimètres au mur. Le dessus des portes et des fenêtres est fait avec des peupliers dépouillés de leur écorce ; de la boue argileuse sert à lier le bois et les briques. La toiture est en terrasse, elle est faite de peupliers lancés d'un mur à l'autre à quarante centimètres de distance, reliés par des liteaux qui se touchent, sur lesquels on étend une natte de paille. Sur cette natte on met des herbes sèches, puis on couche de la terre glaise piétinée sur quarante centimètres. À l'intérieur, deux colonnes en peuplier supportent une longue poutre transversale pour empêcher la flexion des poutres. Tous les murs sont crépis avec du torchis, quelquefois ils ont un peu de plâtre à l'intérieur. Les fenêtres sont formées d'un treillis de bois, contre les oiseaux ; en hiver on y met des journaux en toile. Une chandelle éclaire la table du lutrin ; le sol est en terre battue, recouvert en partie de nattes. On s'assoit sur le sol. Une grande image et un chemin de croix sur papier avec des cadres de bois forment la décoration intérieure. »[10]

Asahel Grant avait remarqué quelque quarante ans auparavant combien l'indépendance des chrétiens de l'Église d'Orient était liée à leurs églises dont le sanctuaire demeurait un lieu sacré :

> « In the *construction* of their churches the Nestorians attach much greater importance than the other Christians to the sanctuary, making it half the size of the main body of the church or "*temple*" (hekla). [...] when I inquired of some the mountaineers how it was that they had so long preserved their independence, surrounded by enemies on every side, their reply was: "our *churches* have saved us." »[11]

10. ACM, lettre de Mgr Thomas, Ourmieh 1er novembre 1885.

11. GRANT 1844, p. 186-187.

Églises en pierres à une nef à l'ouest du lac d'Ourmia et au Hakkari

Dans d'autres villages de la région d'Ourmia ou à Ourmia même se trouvaient des églises en pierres, semblables aux églises en pierres du Hakkari, de l'autre côté de la frontière turco-iranienne.

On manque de repères pour dater la plupart des églises de ces régions. Si certaines mosquées avaient remplacé d'anciennes églises, certaines églises avaient été édifiées sur les ruines d'anciens sanctuaires zoroastriens, comme on le suppose de l'une des trois églises du village de Gogtapeh, au centre de la plaine d'Ourmia. En 1898, des archéologues berlinois y datèrent d'anciennes tombes qu'ils observèrent sur la colline du VIIIe siècle avant l'ère chrétienne[12].

Il semble ainsi que la principale mosquée d'Ourmia ait été édifiée à l'emplacement d'une vaste église – c'est en tout cas ce que suggèrent Justin Perkins au XIXe siècle et des visiteurs de la mosquée au XXe siècle :

> « The Nestorians of Oroomiah have a general tradition, that their immediate ancestors came down from the mountains to live on the plain, at a period not definitely known, but about five or six hundred years ago. The largest and oldest mosk in this city, for instance, was once a Christian church. In repairing it, a few years ago, a vault was found under it, containing some ancient relics, and among them, a Ms., in a state of tolerable preservation, purporting to have been written in that church about eight hundred years ago. »[13]

Le village de Mar Bešou, par lequel on passait pour se rendre de Neri ou de la demeure du *matran* de Šemsdinan jusqu'à Ourmia, semblait avoir conservé, au début du XXe siècle, son ancienne église. Le presbytérien Robert M. Labaree s'y arrêta en 1906 :

> « Few days stop in Marbeshoo, a village situated in a deep, narrow gorge and in constant danger of avalanches in winter. Many were the gruesome tales that were told me of men and women and whole houses that were buried beneath the piles of snow that often rushed down the mountain sides with resistless power. [...] The church is there from a thousand and fifteen hundred years old; it is an interesting old relic and it is still used for worship. »[14]

12. PHSA, Iran, XVIII, 1898. Visite du professeur R. D. Wilson, du Dr R. Gunther d'Oxford, ainsi que du Dr Lehman et du Dr Balek, archéologues de Berlin.

13. PERKINS 1843, p. 9.

14. PHSA, 201, R. M. Labaree, Oroomiah, April 3 1906.

Wigram et MacGillivray ont été l'un et l'autre frappés par l'église de Mar Bešou, sur le chemin de Gawar dans l'Empire ottoman à Tergawar et Ourmia dans l'Empire iranien : le *diaconicon* y était au sud, et non au nord du sanctuaire, le seuil de l'unique porte était relevé et l'église avait conservé son four à pain[15].

Au cours de la mission de reconnaissance qu'ils effectuèrent en 1829, E. Smith et H. G. Dwight s'arrêtèrent longuement dans le village de Djamalabad/Djamalva où résidait un évêque de l'Église d'Orient Mar-Yohannan. Ce dernier leur fit visiter son église dont le plan semble avoir été très proche de celui des églises du Hakkari :

> « The church was a small, dark, vaulted room entirely destitute of pictures of any kind of ornaments, except coarse shawls which covered the reading desks. These were two blocks of stone on either side of the entrance to the sanctuary, and supported the books from which service was read. Between them and the sanctuary was a narrow space extending from side to side of the building, and enclosed by a wall four or five feet high. The sanctuary itself seemed half as large as the church, and was connected with it by a single door. Opposite the door, on the farther side of it, stood the altar, a plain block stone. The bishop conducted us into the baptistery, a small room on the left of the sanctuary, and connected with the church by a distinct door. After looking a moment at a plain stone through, which served for a baptismal font, I observed that a door conducted into the sanctuary, and was about to enter. But the bishop commanded me, in an authoritative tone, to stop. I told him that I too was a priest; but he replied that that place can be entered only by fasting... The church was entered by a door but just large enough to allow our bodies to pass, being hardly more than two feet high, and narrow in proportion. »[16]

La très ancienne église Mart-Maryam d'Ourmia, dans laquelle les rois mages auraient fait halte et à laquelle il est fait allusion dans la biographie du patriarche Yahballaha III au XIIIe siècle était, et est encore, à demi enterrée :

> « Alors le catholicos [Yahballaha] quitta le roi pour se rendre à Ourmia ; dans cette ville, il fit un rêve dans l'église de la Vierge et il sut qu'il ne reverrait plus le roi. Peu de temps après, il parvint à la ville de Maragha, avec les évêques accusateurs. »[17]

15. Wigram 1914, p. 181. MacGillivray 1931, p. 47-48.

16. Smith & Dwight 1834, p. 369-370.

17. Nikitine 1929. *Histoire de Mar Yahballaha III*, éd. Borbone 2008, p. 87.

Le plan de l'église Mar-Touma de Baloulan (fig. 3), dans le district de Tergawer, à l'ouest d'Ourmia, témoignait encore des particularités des églises construites depuis des siècles par les chrétiens de l'Église d'Orient, de part et d'autre de la frontière turco-iranienne : église en pierre (aujourd'hui liée par la chaux) orientée à l'est, porte unique et très basse sur la façade sud, vaste nef dénuée de bêma, qui avait été séparée du sanctuaire par le *qeṣṭrōmā* auquel étaient accolés deux ambons, sanctuaire au fond duquel se trouvait l'autel, baptistère au sud-est relié au sanctuaire par une ouverture et relié à la nef par une autre ouverture. « L'emprise totale du bâtiment est de 14 mètres sur 24 mètres. C'est la plus grande église nestorienne ou chaldéenne, à nef unique, que j'ai vue en Azerbaïdjan iranien », écrit H. de Mauroy avant d'ajouter : « La voûte est, à l'extérieur, couverte de végétation ; elle est soulignée à l'intérieur par un arceau de pierre. »[18]

Les églises en pierre portaient souvent des voûtes recouvertes de terre, comme celle de l'église Mar-Qoriaqos de Konehshehr, non loin de Khosrowa, dans la vallée de Salmas.

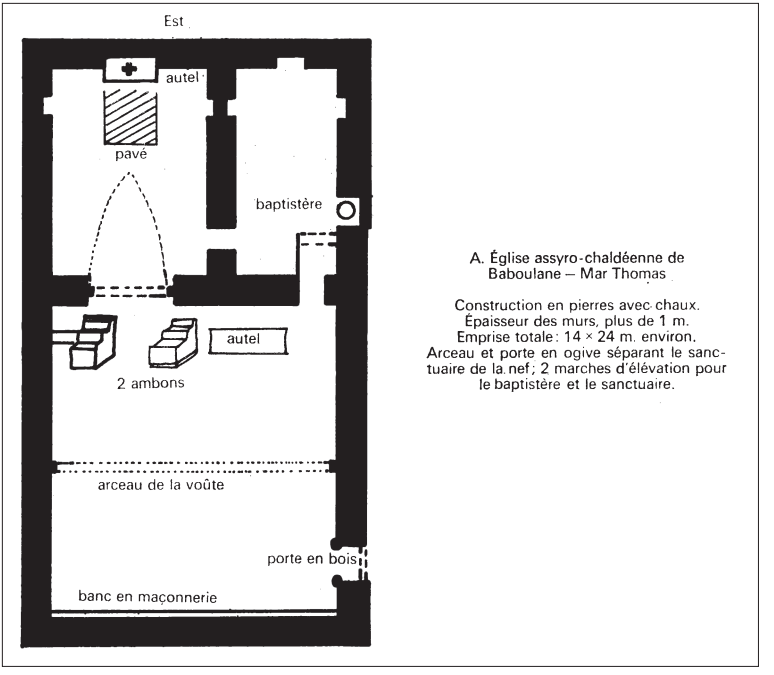


Fig. 3 — Plan de l'église Mar-Touma de Baloulan (MAUROY 1972, p. 320).

18. MAUROY 1972, p. 319. *Alap u Tav* 7, n° 28, 2007.

Il faut signaler aussi la chapelle Mar-Yokhannan de Gawalan (fig. 4), de 9 mètres de long, située sur une crête au-dessus du village de Gawalan, visitée par les chrétiens comme par les musulmans. Ses murs étaient, au XIXe siècle, couverts d'ex-votos kurdes, arméniens, écrits en syriaque ou en persan et des veilleuses à huile y brûlaient en permanence.[19]

Fig. 4 — Église Mar-Yokhannan de Gawalan (cliché F. Hellot).

Le missionnaire Justin Perkins repéra aussi des étoffes suspendues dans l'église Mart-Maryam d'Ourmia :

> « The church of Oroomiah is a large edifice, built of stone and brick, on, or rather in, an elevated spot, all but the roof being imbedded in the ground. The building is divided into several apartments, all of which we entered by extremely small doors. [...] The church itself is considerably larger than the other rooms, and back of it are the baptistery and the sanctum sanctorum. We found in the church no image or pictures; but its entire walls were most untastefully hung with old shawls and pieces of calico of every conceivable description of color, for the purpose of ornament. The church is surrounded by the ancient cemetery. »[20]

L'église était respectée par tous les habitants d'Ourmia, toutes croyances confondues, et elle servit de refuge lors des massacres de 1918[21]. Hubert de Mauroy, qui la visita au cours des années 1960, décrit bien la nef séparée du sanctuaire, l'orientation de l'église à l'est, le baptistère dans l'angle

19. ACM, *Annales*, XXXII, A. Cluzel à Sœur N., 1867.

20. PERKINS 1843, p. 177.

21. Sur ces massacres, voir HELLOT-BELLIER, *Chronique de massacres annoncés*.

sud-est, les signes d'une utilisation de l'église par des prêtres de l'Église orthodoxe russe – sans doute entre 1899 et 1917 –, tous éléments qui se trouvent au-dessous du niveau du sol :

> « On y pénètre [...] par une entrée qui descend déjà de quatre marches (entrée : 2,50 mètres sur 2,50 mètres) et qui donne sur une première nef (de 9 mètres sur 3 mètres), de nouveau en contre-bas de deux marches. La véritable église (on descend encore de trois marches) n'a guère que 6 mètres de large sur environ 13 mètres de longueur ; elle se subdivise en trois parties : le sanctuaire à l'Est (environ 4 mètres sur 4 mètres) et les deux parties de la nef (au total 6 mètres sur 8 mètres) ; le baptistère dans l'angle sud-est complète l'ensemble. La nef est couverte par une voûte en plein cintre, tandis que le sanctuaire l'est par une coupole de 3 mètres sur 4, avec lanterne, rejoignant le plan carré des murs du sanctuaire par quatre trompes. Le total est surmonté d'une terrasse en terre de niveaux inégaux. Les murs paraissent d'une épaisseur supérieure à tout ce que j'ai vu jusqu'ici en matière d'églises nestoriennes ou chaldéennes. Dans le sanctuaire, la place est presque entièrement occupée par un "ciborium" massif, au fond duquel se trouve l'autel adossé au mur de l'abside (est). Ce ciborium pourrait être d'influence arménienne, à moins qu'il ne trahisse une influence russe-orthodoxe [...]. Dans la première nef j'ai trouvé quatre tombeaux d'évêques de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. »[22]

L'église Mart-Maryam d'Ourmia (fig. 5) avait des traits communs avec Mar-Šalita de Qodchanes, dans le Hakkari, si l'on en croit les descriptions de Cutts et de Wigram :

> « Though the church Mar Shalitha at Qudshanis measures at the most thirty feet square, we have seen a congregation of about 400 accommodated in it. [...] Internally the church is divided into nave and sanctuary; the latter being partitioned off by a fairly solid wall, and raised on three steps above the nave level. Outside the sanctuary two solid "tables" old masonry carry the books of Gospels, and the Cross which is kissed by every person who enters the building. Curtains and small herbs, which are suspended from the tie beams; but in these matters the Nestorian is of more evangelical severity, and will allow no picture, far less any image, to be brought into the church. »[23]

22. MAUROY 1972, p. 329-330.

23. WIGRAM 1914, p. 274. CUTTS 1877. COAKLEY 1992, p. 130, 200.

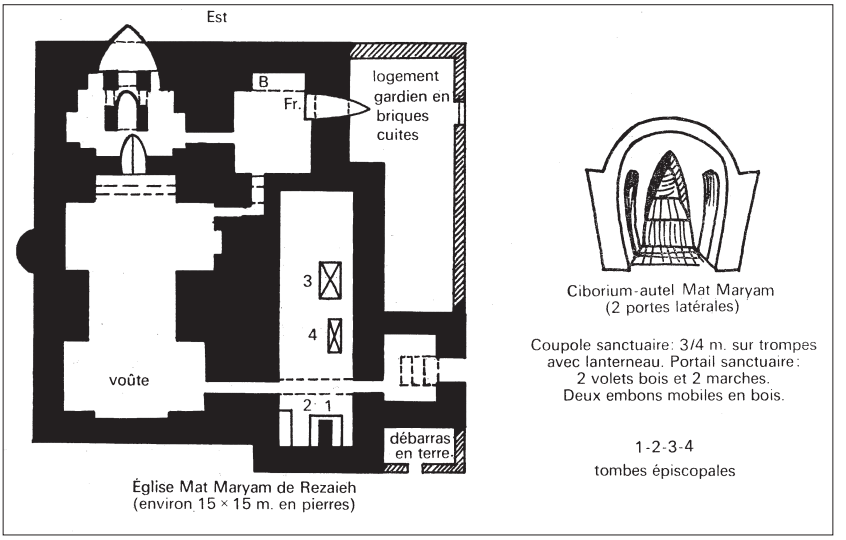


Fig. 5 — Plan de l'église Mart-Maryam (Mauroy 1972, p. 328).

Les églises en pierres grossières résistaient mieux que les églises en terre aux intempéries et aux passages des armées, ainsi l'église dédiée à mar Georguis d'Ašita, dans le Hakkari :

> « The building is of stone, with a flat roof, and stands alone. The church of Asheetha is small for the population of the place, being no more than fifty feet square, divided into chapels, the inner one being used in winter, and the outer during summer. The sanctuary, or bema, occupies nearly one-third of the area, and is separated from the nave by a wall-screen, the opening through which is covered by a moveable curtain. The stone altar is fixed in the wall, and before it is a raised step where the priest stands during the celebration of the liturgy. The baptistery occupies a square apartment to the south of the sanctuary, and serves also for vestry. »[24]

Claudine Dauphin a pu observer au cours de deux voyages archéologiques menés le long du Grand Zab, dans l'ancien territoire des tribus Dez, Tal et Walto, ainsi qu'à Qodchanes, l'existence de sept églises « semblables à des étables, construites en pierres mal équarries, certaines sans fondation,

24. Badger 1852, p. 225.

à même le rocher »[25]. Certaines avaient conservé une voûte protégée par un toit plat ; sur la rive gauche du Grand Zab, entre pays Tal et pays Walto, la porte basse de l'église était surmontée d'un linteau incisé d'une croix. Les églises situées sur des voies de passage, ou l'église de Qodchanes, au plan complexe, mesuraient de 15 à 19 mètres de long pour 8 à 15 mètres de large. Quatre églises plus isolées, à nef unique, étaient plus petites : de 9,50 à 11,60 mètres de long pour 5,75 à 6,60 mètres de large. L'austérité renvoyée aujourd'hui par ces églises avait déjà été ressentie par Badger :

> « All the churches in the Tyari are constructed of very rough materials, and the building though substantial, is extremely rude and plain. »[26]

Basile Nikitine, vice-consul russe à Ourmia de 1915 à 1918, se plut à décrire l'église Mar-Mamou d'Oramar, proche de Gawar, qu'il avait visitée :

> « Were it not for a very little door adorned in the upper part with a Nestorian cross [...] one would not suppose that the building of rough stone in the form of a parallelepiped was a church. In the semi-darkness of the interior one can see that a quarter of the area is taken up by the sanctuary which is separated from the nave by a wall in which are two doors. Through that on the left one approaches the altar proper represented by a stone over three feet high and about two broad half built into the wall with rounded edges and narrowing towards the top. Above this altar is an embrasure which admits a little light; on the left in the wall is a small niche. From the sanctuary a door through a stone wall leads into another chamber in which there is a primitive baptistery carved out of the rock and a little lower on the same base a hearth *(tanura)* for the preparation of the unleavened broad. In front of this part set aside for the divine offices, there are two pulpits also in stone for the liturgical books and for the Gospels and the cross. The bells are replaced by two metal plates hung from a rod connecting the two walls at the bottom of the vaulting. There are no sacred images. The dimensions of the church are 40 feet long, 17 broad and 16 high. According to the legend, the reptiles shut up beneath the altar would come out if the family of guardians were deprived of their secular privileges. The dust from the wall possesses virtues against the bites of mad dogs, the stings of snakes and scorpions, etc. »[27]

25. Dauphin 1981, p. 54.

26. Badger 1852, p. 227.

27. Nikitine 1913-1936.

En pays Djelo, la très ancienne église Mar-Zaia était, elle aussi, décorée d'objets suspendus :

> « Septembre 12, 1898 to November 7, 1898. Makhtaya October 5th. I am back in Bas again after 2 weeks absence. 4 days spent in Lower Bas and 9 in Jelu. [...] We went to Mar Zeiah where the bishop Mar Sergis lives. The bishop called, and we went to see the old, old church of Mar Zeiah, said to be fifteen hundred years old. On the inside it is covered with cloths, silks and handkerchiefs and has over 200 bells, common caravan bells. The most interesting thing about it is the doors, which are all carved, two of them ebony, and two grape wine, and about two and half feet wide. »[28]

Églises en pierres à plusieurs nefs à l'ouest du lac d'Ourmia

On peut encore voir aujourd'hui dans la région d'Ourmia deux églises à deux nefs : l'église Mar-Sargis-Mar-Bacchus qui, dans le village de Mar Sargis situé à une quinzaine de kilomètres d'Ourmia, domine l'ensemble de la ville, et l'église Mar-Petros-Mar-Polos de Kelissakandi, sur la route d'Ourmia au lac, qui semblent avoir appartenu à d'anciens couvents.

La première est très populaire car aux deux nefs couvertes de deux voûtes séparées (fig. 6), mais qui communiquent l'une avec l'autre par des arcades en ogive, est adjoint un appendice, en pierre aussi, sur la façade nord, qui passe pour guérir les aliénés qui y demeurent quelques heures. Les deux nefs ont environ dix mètres sur seize. L'une des nefs accueille l'autel devant lequel se trouvent deux ambons, l'autre, le baptistère et un four (fig. 7). Au XIXe siècle, celle église était protégée par les chrétiens comme par les musulmans. Le missionnaire Samuel G. Wilson y vit des foulards suspendus parles pélerins[29].

La seconde église est aujourd'hui en partie effondrée et est soutenue par une masse de terre[30]. Ses deux nefs, de 18 mètres de long sur 13 mètres de large, communiquaient par une arcade en plein cintre, alors que le baptistère ne communiquait pas avec le sanctuaire. La singularité de l'église Mar-Petros-Mar-Polos réside dans la présence, au sud, d'une ouverture très décorée de « trompes en style persan » (fig. 8 & 9).

28. PHSA, 18, F. G. Coan, Dizza Gawar, November 1898. Dauvillier 1975-1976.

29. Wilson 1896, p. 92. Wigram 1914, p. 120. *Alap u Tav* 10, n° 39, 2010, p. 24.

30. AMFAE, Syrie, Cabinet Politique, 586, J. Tfinkdji, Notice sur l'Eglise Assyro-Chaldéenne Nestorienne et les Nestoriens, 1923, p. 38. Mauroy 1972, p. 317.

Fig. 6 — Mar-Sargis-Mar-Bacchus
(cliché F. Hellot ; voir aussi pl. XVIIb).

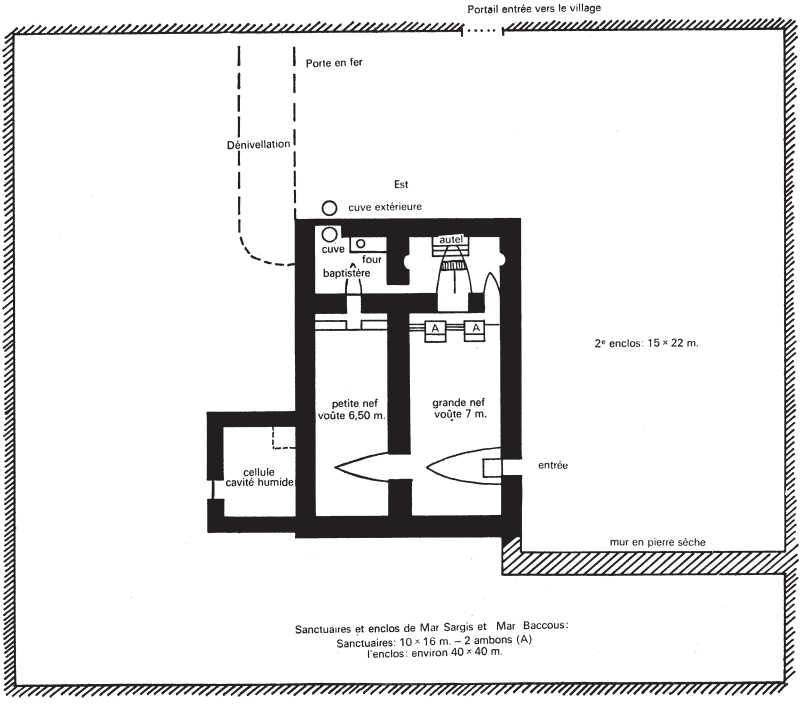


Fig. 7 — Plan de l'église Mar-Sargis-Mar-Bacchus (MAUROY 1972, p. 322).

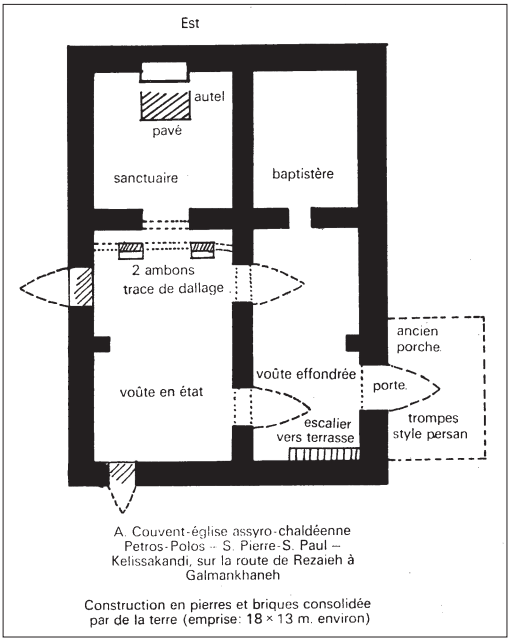


Fig. 8 — Plan de l'église Mar-Petros-Mar-Polos (Mauroy 1972, p. 324).

Fig. 9 — Porte d'entrée de l'église Mar-Petros-Mar-Polos (cliché F. Hellot).

Caractères généraux des églises encore perceptibles au XIXe siècle

Les églises de la région d'Ourmia, aujourd'hui, sont pratiquement protégées par des murs fermés par une porte. Elles ne semblent pas avoir été systématiquement précédées de cour. La porte, car une seule porte permettait d'accéder à l'église, était en général située sur la façade sud de l'édifice (fig. 10). Elle était très étroite et très basse puisque son linteau était parfois abaissé et son seuil, relevé, peut-être pour empêcher l'entrée de cavaliers.

Une fois la porte franchie, on entrait dans des églises à une nef, exceptionnellement à deux nefs, pratiquement dépourvues de fenêtre, surmontées d'une voûte en plein cintre dans les églises en pierre, d'un toit en branchages et terre dans les églises en briques. Dans le dernier cas, le plafond était supporté par des piliers (fig. 11). Le sol était le plus souvent en terre battue et réchauffé en hiver par des feux de branches qui dégageaient une fumée difficilement respirable. Le baptistère se trouvait à l'angle sud-est de l'église et comportait une cuve en pierre (fig. 12). Le *diaconicon* semblait beaucoup plus rare. Le sanctuaire était fermé par un rideau et l'autel, accolé au mur est. Les églises en briques et en terre différaient donc des églises de Mésopotamie ou de Syrie. Les églises en pierres étaient très proches des églises en pierres du Hakkari[31].

Les murs des églises chaldéennes portaient des chemins de croix et des images. La construction de l'église en pierre Sainte-Anne de Djamalabad, au début du XXe siècle, a obéi au plan classique des églises de la région d'Ourmia ; on peut y voir une croix, gravée sur une pierre, à l'extérieur et en haut du mur sud (fig. 13). Les églises chaldéennes, reconstruites avec l'aide des missionnaires, se sont peu à peu écartées du plan traditionnel, en adoptant des voûtes en ogive comme à Tchaharbash ou des clochers.

Les églises étaient propriété de chrétiens qui pouvaient passer d'une Église à l'autre. Ces changements donnèrent lieu, au XIXe siècle, à d'interminables querelles, auxquelles se mêlèrent les consuls de Tabriz. Les contestations de propriété des églises d'Ardišah-Takia ont commencé au début des années 1840 : « L'église Mar Gabriel est située entre Ardichah et Tékié, au milieu d'une touffe d'arbres dits dans le pays *caraagadj* ; ils sont réputés sacrés et ne peuvent être employés qu'au service de l'église. Les catholiques d'Ardichah assurent que ces arbres ont été plantés par un catholique. »[32] La dispute autour de la propriété des églises de Salmas reprit peu après l'arrivée des missionnaires de l'archevêque de Canterbury, au cours des années 1890.

31. Wilmhurst 2000, chapitre VI p. 275-341.

32. ACM, Rapport du lazariste Augustin Cluzel, janvier 1845.

Fig. 10 — Porte d'entrée de l'église Mar-Sargis-Mar-Bacchus (cliché F. Hellot).

Fig. 11 — Plafond en paille de Mar-Šalita d'Ardišah (cliché F. Hellot).

Fig. 12 — Baptistère de Mar-Touma de Baloulan (cliché F. Hellot).

L'émigration a, aujourd'hui, entraîné de nombreux chrétiens d'Azerbaïdjan à Téhéran ou à l'étranger. Ils n'en continuent pas moins à entretenir des églises où la présence des missionnaires dans la région d'Ourmia avait déjà favorisé l'introduction de nouveaux concepts architecturaux dans les églises.

Fig. 13 — Pierre d'angle de Sainte Anne de Djamalabad (cliché F. Hellot).

Bibliographie

ACM : Archives de la Congrégation de la Mission, lettres et *Annales.*
AMFAE : Archives du ministère français des Affaires étrangères.
PHSA : Presbyterian Historical Society's Archives.

Revue *Alap-u-Tav* (en syriaque), Assyrian Evangelical Presbyterian Church of Tehran.

Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317), Pier Giorgio Borbone (éd.), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident, Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Études modernes

Badger 1852 : George Percy Badger, *The Nestorians and their Rituals; with the Narrative of a Mission to Mesopotamia and Coordistan in 1842-1844 and a Last Visit to those Countries in 1850*, London, Joseph Masters.

Boré 1840 : Eugène Boré, *Correspondance et mémoires d'un voyageur en Orient*, Paris, Olivier-Fulgence.

Budge 1928 : E. A. Wallis Budge, *The Monks of Kublaï Khan, Emperor of China or the History of the Life and Travels of Rabban Sawma,* translated from the Syriac by Sir E. A. Wallis Budge, London, Religious Tract Society.

Coakley 1992 : James Farwell Coakley, *The Church of the East and the Church of England, A History of the Archbishooop of Canterbury's Assyrian Mission*, Oxford, Clarendon Press.

Courtois 2007 : Sébastien de Courtois, *Chrétiens d'Orient sur la route de la soie : dans les pas des nestoriens*, Paris, La Table Ronde.

Cutts 1877 : Edward Lewes Cutts, *Christians under the Crescent in Asia*, London, SPCK.

Dauphin 1981 : Claudine Dauphin, « Les églises nestoriennes du Haut Hakkari », *Archéologia* 156, p. 50-56.

Dauvillier 1975-1976 : Jean Dauvillier, « L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen », *Parole de l'Orient* 6-7, p. 357-386.

Fiey 1959 : Jean Maurice Fiey, *Mossoul Chrétienne : essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth, Imprimerie catholique (Recherches publiées sous la direction de l'Institut d'études orientales de Beyrouth 12).

Fiey 1973 : Jean-Maurice Fiey, « Adarbaygan chrétien », *Le Muséon* 86, 1-2, p. 397-435.

Fiey 1993 : Jean-Maurice Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus : répertoire des diocèses syriaques orientaux et occidentaux*, Beirut.

Grant 1844 : Asahel Grant, *The Nestorians or the Lost Tribes*, London, John Murray.

Hellot-Bellier (sous presse) : Florence Hellot-Bellier, *Chronique de massacres annoncés : les Assyro-Chaldéens d'Iran et du Hakkari ottoman face à la montée de la violence et à la première guerre mondiale (1896-1920)*, Paris, sous presse (Cahiers d'études syriaques 2).

MacGillivray 1931 : George John MacGillivray, *Through the East to Rome*, London, Benziger Brothers.

Mauroy 1972 : Hubert de Mauroy, « Lieux de culte, anciens et actuels, des églises syriennes orientales dans le diocèse d'Ourmiah-Salmas en Iran, Azerbaïdjan occidental », *Parole de l'Orient* 3, 2, p. 313-351.

Nikitine 1913-1936 : Basile Nikitine, « Oramar », dans *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, first edition, p. 991-992.

Nikitine 1929 : Basile Nikitine, « Les Afshars d'Urumiyeh », *Journal asiatique* 214, p. 122-133.

Perkins 1843 : Justin Perkins, *A Residence of Eight Years in Persia*, Andover.

Smith & Dwight 1834 : Eli Smith & Harrison Gray Otis Dwight, *Missionary Research in Koordistan and Armenia, Including a Journey through Asia Minor, and into Georgia and Persia, with a Visit to the Nestorian and Chaldean Christians of Oormiah and Salmas*, London, George Wightman, 2 vol.

Southgate 1840 : Horatio Southgate, *Narrative of a Tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia, with observations upon the condition of Mohammedanism and Christianity in those countries*, New York, Tilt and Bogue.

Wigram 1914 : William Ainger Wigram & Edgar T. A. Wigram, *The Cradle of Mankind : Life in Eastern Kurdistan*, London, A. and C. Black.

Wilmshurst 2000 : David Wilmshurst, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, Louvain, Peeters (CSCO 582).

Wilson 1896 : Samuel Graham Wilson, *Persian Life and Customs*, Edinburgh – London.

Les églises d'Asie centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse

Pier Giorgio Borbone
Università di Pisa

L'expansion du christianisme de tradition syriaque en Asie centrale, c'est-à-dire dans les vastes territoires compris entre le fleuve Oxus (Amu Darya) et le lac d'Aral à l'ouest, la Chine à l'est, la chaîne de l'Himalaya au sud et la Sibérie méridionale au nord, commença très tôt. Une présence chrétienne stable à l'ouest de l'Iran est documentée avec certitude à partir du milieu du IVe siècle (360), à Merv, ville aux portes de l'Asie centrale (le Turkménistan actuel). La mission chrétienne la plus solide et la plus organisée dans ces territoires fut celle de l'Église d'Orient ou « nestorienne », mais il y eut également, en Asie centrale, des communautés syro-orthodoxes, arméniennes, melchites, bien que minoritaires[1].

Les évêques de Merv, d'Herat (dans l'Afghanistan actuel) et du Siğistan participèrent au synode de l'Église d'Orient de 424 : cela témoigne de la diffusion de l'Église d'Orient, du Turkménistan actuel au Pakistan méridional actuel[2]. Une histoire ecclésiastique du début du XIVe siècle[3] dresse une liste des vingt-sept métropolites de l'Église d'Orient par ordre hiérarchique ; parmi eux certains sont placés dans les localités et dans les régions de l'Asie centrale et de l'Extrême Orient :

1. Sur l'histoire de l'Église d'Orient en Asie centrale et en Chine, nous pouvons signaler les travaux suivants : Moule 1930 ; Tisserant 1931 ; Le Coz 1995 ; Moffett 1998 ; Gillman & Klimkeit 1999 ; Baum & Winkler 2000 ; Baumer 2006 ; Teule 2008.
2. *Synodicon orientale*, éd et trad. Chabot, p. 43, 285.
3. Amri et Ṣliba, *Livre de la tour*, éd. et trad. Gismondi, p. 122-126.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 441-465.

> « [...] 11. le métropolite de Merv ; 12. le métropolite de Herat ; 13. le métropolite de Faṭarbah ; 14. le métropolite de Chine ;[4] [...] 19. le métropolite du Ṭabaristan ; [...] 21. le métropolite de Samarcande ; 22. le métropolite du Turkestan ; [...] 24. le métropolite du Siğistan ; 25. le métropolite de Khanbaliq et Fāliq ; 26. le métropolite de Tangut ; 27. le métropolite de Kašghar et Nuwākiṭ. »[5]

En ce qui concerne la mission vers l'Orient et son succès, deux extraits de la correspondance du *catholicos* Timothée Ier (780-823) sont souvent cités. Ils indiquent combien le territoire évangélisé était vaste et varié en ce qui concerne les nationalités et les styles de vie des peuples respectifs :

> « Dans toutes les régions de la Babylonie, de la Perse et de l'Assyrie, et dans toutes les régions de l'Orient, ainsi que chez les Indiens, chez les Chinois, chez les Tibétains et les Turcs et donc tout le territoire soumis au trône patriarcal [...] c'est-à-dire dans des régions diverses et variées par les peuples et par les langues. »[6]

> « De cette époque [...] le roi des Turcs, avec presque tout son peuple, a abandonné l'antique erreur de l'athéisme et s'est converti au christianisme [...] ; il nous a demandé par des lettres de nommer un métropolite sur le territoire de son royaume, ce que nous avons fait. »[7]

En parallèle de l'évangélisation, eut certainement lieu, sur une extension géographique surprenante et pour une durée tout aussi ample, environ des IVe/Ve siècles jusqu'au XIVe siècle, la construction d'édifices de culte, d'églises et de monastères, desquels il ne reste pourtant aujourd'hui que quelques rares traces.

La documentation littéraire

Les informations littéraires qui existent sur les églises de l'Asie centrale et de la Chine sont parfois internes à l'Église et à la tradition syriaque[8]. Mais elles en sont le plus souvent externes, c'est-à-dire qu'on les trouve

4. Selon le témoignage de la chronique connue sous le titre de *Histoire de Mar Yahballaha et de Rabban Sauma* (début du XIVe siècle), il existait une métropole de « Kataï et Ong » – le nord de la Chine et le peuple Önggüd (*Histoire de Mar Yahballaha*, trad. Borbone, p. 79).
5. Citation tirée de l'*Histoire de Mar Yahballaha*, trad. Borbone, p. 301.
6. Bidawid 1956, p. 117.
7. *Ibid.*, p. 124.
8. Voir par exemple la mention des églises de Merv et des villages environnants dans la *Vie* de son évêque Shabbay (Brock 2011, p. 268-269).

chez les chroniqueurs, les historiens, les géographes, les voyageurs, les missionnaires, qui nous parlent des communautés chrétiennes rencontrées lors de leurs voyages de l'Europe, ou du Proche-Orient, jusqu'à la Chine[9]. Nous prendrons ici en considération celles qui, ne se limitant pas à citer l'existence d'églises, fournissent des indications sur leur aspect et leur fonctionnement.

Si, comme le rappelle Timothée Ier, il y eut parmi les convertis des populations turques nomades, celles-ci devaient avoir des églises mobiles. Les témoignages sur ce type d'église sont nombreux. Le plus ancien concerne le XIe siècle et se trouve dans le *Livre de la tour* : un roi turc converti au christianisme « avait monté une tente pour lui servir d'autel et d'église, et y avait déposé la croix et l'évangile »[10]. Au XIIIe siècle, le chroniqueur et vizir ilkhanide Rašīd al-Dīn nous informe que l'épouse chrétienne du khan Hülegü (r. 1256-1265), la princesse kereyit Doquz qatun, avait une église-tente à l'entrée de son camp *(ordū)* : « À la porte de l'*ordū* de Doquz qatun une église [كليسيا] était constamment établie, et on y sonnait la simandre [ناقوس] »[11].

En décembre 1248, le roi de France Louis IX, après avoir reçu à Chypre des messagers « tartares », envoya en cadeau au Grand Khan une tente-église :

> « … tandis que le roy séjournoit à Cypre, vindrent les messages de Tartarins a li, et li firent entendre que il li aideroient à conquerre le royaume de Jérusalem sur les Sarrasins. Le roy leur renvoya ses messages, et par ses messages que il leur envoya, leur envoya une chapelle que il leur fist faire d'escarlate. Et pour eulz atraire à nostre créance, il leur fist entailler en la chapelle toute nostre créance, l'annonciation de l'angre, la nativité, le bautesme dont Dieu fu baptisé, et toute passion et l'ascension et l'avenement du Saint-Esprit ; calices, livres et tout ce que il couvint à messe chanter, et deux frères preescheurs pour chanter la messe devant eulz »[12].

9. Citons ici les plus importants et les plus célèbres : Jean du Plan Carpin (1245-1246), le connétable d'Arménie Smbat (1248), Guillaume de Rubrouck (1253-1255), Marco Polo (1271-1295), Odoric de Pordenone (1314-1330), Jean de Montecorvino (1289-1328).

10. Assemani 1728, p. 484-485 (texte arabe et traduction en latin).

11. Rašīd al-Dīn, éd. Quatremère, p. 94-95 ; éd. Thackston, p. 472.

12. Jean de Joinville, *Mémoires*, éd. Michel, p. 142. Les destinataires du don, avec lequel le roi se propose d'inciter les Mongols à se convertir (« eulz atraire à nostre créance »), ne sont pas des chrétiens locaux mais la cour. La chapelle arrive avec des prêtres qui pouvaient y célébrer la messe puisque les ambassadeurs sont des frères dominicains. Une tente-église est bien sûr un don adapté pour une cour nomade comme la cour

Les ambassadeurs, ainsi que le cadeau, arrivèrent effectivement à la cour mongole : des images de l'histoire du Salut et des objets sacrés d'art européen se trouvèrent ainsi en Mongolie. Nous ne savons pas quelles sont les conséquences de l'arrivée d'une tente-église auprès des chrétiens d'Orient résidant à la cour mongole, mais, comme nous le verrons par la suite, sa structure ne semble pas très différente de celle des tentes-églises « nestoriennes » (notons la présence d'images ainsi que d'objets liturgiques).

Les découvertes, en Mongolie, de statuettes d'inspiration occidentale évidente pourraient en fin de compte remonter au cadeau de Louis[13].

Nous sommes toutefois certains que non seulement des objets d'art occidental arrivèrent en Mongolie mais qu'arriva également un artiste – ou artisan – français, qui travailla pour le Grand Khan. Il s'agit de Guillaume Boucher, qui « avait fait de la bienheureuse Vierge une image sculptée à la manière française, et sur les deux volets qui se renfermaient sur elle il avait sculpté en toute beauté l'histoire de l'Évangile »[14].

Cette information, ainsi que de nombreuses autres d'un grand intérêt pour notre sujet, est tirée du compte-rendu du voyage en Mongolie (1253-1255) de Guillaume de Rubrouck. Tout de suite après, à « maître Guillaume » est également attribué « un oratoire [*oratorium*] sur un chariot [...] peint d'histoires saintes avec beaucoup d'art »[15].

mongole, mais il ne faut pas non plus oublier combien, dans l'Occident médiéval, était pratiqué l'habitat sous tentes (voir MARTIN & RUSSON 2010).

13. Nous pouvons citer une statue de la Vierge à l'Enfant qui se trouve au « Mongol-Yuan Culture Museum », Hohhot, Mongolie intérieure (MORTARI VERGARA CAFFARELLI 2008 ; 2012, p. 186).

14. Guillaume de Rubrouck, trad. KAPPLER, p. 174 ; éd. CHIESA, p. 222 : « Fecit fieri modo gallicano ymaginem beate Virginis sculptam, et in fenestris claudentibus eam sculpsit ystoriam Euangelii ualde pulchre. » Voir OLSCHKI 1946 à propos de Guillaume Boucher.

15. Guillaume de Rubrouck, trad. KAPPLER, p. 174 ; éd. CHIESA, p. 222 : « Fecerat etiam quoddam oratorium super currum ualde pulchre depictum ystoriis sacris. » Nous pouvons nous interroger sur les destinataires de ces objets liturgiques : plutôt que les « nestoriens », on dirait qu'il s'agit de Guillaume Boucher lui-même et des chrétiens occidentaux résidant à la cour mongole, car Rubrouck dit dans le même passage que Boucher « avait quelques vêtements d'église qu'il s'était faits [...] et se conduit comme un clerc *(habebat quedam uestimenta que fecerat sibi* [...] *et gerit se ut clericus)* » ; nous partageons l'interprétation de Chiesa, selon laquelle « les chrétiens déportés dans les territoires mongols devaient s'être dotés d'un ministre du culte non officiel, qui [...] pouvait au moins guider les prières » (Guillaume de Rubrouck, éd. CHIESA, p. 462), et Guillaume Boucher est l'un de ceux-ci.

Étant donné que Rubrouck, comme nous le verrons, utilise le terme « oratorium » pour indiquer une église ou une partie d'église, il s'agit évidemment d'une chapelle mobile. Rubrouck parle, malheureusement, seulement à l'aide de minces descriptions, des églises de la cour mobile du Grand Khan et de la ville capitale Caracorum en utilisant le terme latin « ecclesia » en plus du terme « oratorium »[16].

Dans le cas de l'église visitée au camp ou la cour *(ordū)* du Grand Khan, il devait s'agir d'une église-tente installée « juste au-delà des limites de la cour »[17], c'est-à-dire très proche de la tente-résidence du Grand Khan. Rubrouck observe que les « nestoriens » n'effectuent pas de célébrations dans une église-tente mais dans une église stable. Toutefois, il apparaît dans le récit que dans l'église-tente du camp du Grand Khan se trouvent un autel et des icônes[18]. Mais surtout, l'affirmation de Rubrouck est démentie par l'*Histoire de Mar Yahballaha* qui affirme que dans l'église-tente établie en 1288 par le khan Arghun, la messe (« offrande » – *qurbānā*) était habituellement célébrée[19] ; nous parlerons de cette église plus tard.

L'église de Caracorum, capitale du Grand Khan, est « assez grande et belle ; le plafond est tout entier tapissé d'un drap de soie broché d'or ». Elle

16. Ces deux termes sont apparemment synonymes, mais une lecture attentive peut suggérer que, dans un cas au moins, « ecclesia » indique une cour dans laquelle il y a une chapelle (« oratorium ») : voir le texte cité à la note 18.

17. Guillaume de Rubrouck, trad. KAPPLER, p. 165.

18. Guillaume de Rubrouck, trad. KAPPLER, p. 153 (éd. CHIESA, p. 174-177) : « Le lendemain, c'est à savoir à l'octave de l'Epiphanie, tous les prêtres nestoriens se réunirent avant le jour dans la chapelle [*ad capellam*], frappèrent leur table de bois, chantèrent solennellement matines, se revêtirent de leurs ornements, en préparant l'encensoir et l'encens. Et tandis qu'à l'aurore ils attendaient à l'église [*et dum expectarent in ipsa area ecclesiae* ; la traduction de Chiesa nous paraît plus correcte et appropriée dans le contexte : « mentre aspettavano così nello spiazzo della chiesa (tandis qu'ils attentaient dans la cour de l'église) », Guillaume de Rubrouck, trad. CHIESA, p. 175] [...] Cotota Caten [...] entra dans la chapelle [*capellam*] avec plusieurs autres dames [...] Ils se prosternèrent en touchant la terre de leur front, selon l'usage des nestoriens, et ensuite ils touchèrent toutes les images [*ymagines*] de la main droite, en baisant toujours leur main après les avoir touchées. Après cela, ils donnèrent leur main droite à tous ceux qui étaient présents dans l'église [*ecclesia*]. C'est là en effet la coutume des nestoriens quand ils entrent dans une église » ; Guillaume de Rubrouck, trad. KAPPLER, p. 155 : « Mangou-chan vint en personne et entra dans l'église ou oratoire [*ecclesiam siue oratorium*] ; on apporta un lit d'or sur lequel il s'assit à côté de sa femme, face à l'autel. »

19. *Histoire de Mar Yahballaha*, trad. BORBONE, p. 111. L'*Histoire* nous dit aussi qu'au mois d'août 1290, lors de l'accession au trône du khan Geiḫatu, celui-ci « entra dans l'église fondée par Doquz qatun, dans le camp béni – situé alors sur le mont dit Ala-Taġ – pendant que notre père le *catholicos* célébrait les mystères ».

possède un baptistère et « près du cœur, ils ont une chambre et un four où ils font avec un grand respect le pain qu'ils doivent consacrer »[20].

Rubrouck célébrera la messe dans le baptistère de l'église, et lorsqu'il le raconte, il rapporte un autre détail intéressant : « [...] les nestoriens m'assignèrent leur baptistère, où il y avait un autel. Leur patriarche leur avait envoyé de Baldach une pièce de cuir carrée, comme un autel portatif, qui avait été consacrée avec le chrême et dont ils se servent à la place de pierre consacrée. »[21]

Plus tard, on a des informations de provenance arménienne et syro-orientale sur l'institution, en 1288, d'une église « d'État », c'est-à-dire établie à la cour et représentative de toutes les confessions chrétiennes présentes dans le royaume des Mongols de Perse. L'occasion de la création de cette église fut le retour de l'ambassade envoyée auprès du pape et des souverains de France et d'Angleterre par le khan Arghun. Le prélat « nestorien » Rabban Sauma fit lui aussi partie de cette ambassade et il revint accompagné des ambassadeurs français de Philippe le Bel. Le khan Arghun, sûrement également pour gagner leur sympathie, voulut ériger une église dans son *ordū*, et pour l'occasion il convoqua les prélats de chaque confession chrétienne. Il s'agissait donc d'une église-tente dont les objets liturgiques qui la constituaient étaient également des cadeaux du pape[22]. On dit, afin d'exalter son importance politico-religieuse, que le

20. Guillaume de Rubrouck, trad. Kappler, p. 171-173 ; éd. Chiesa, p. 220-221 : « Et habent cameram iuxta corum suum et furnum ubi faciunt panem quem debent consecrare cum magna reuerentia. » Guillaume compare le palais du Grand Khan à une église (« Le palais est comme une église, avec une nef médiane, et deux collatéraux derrière deux ordres de colonnes, et trois portes au sud [*Et est palatium sicut ecclesia habens mediam nauem et duo latera post duos ordines columpnarum et tres portas ad meridiem*] » - Guillaume de Rubrouck, trad. Kappler p. 169 ; éd. Chiesa, p. 212-213), en pensant très certainement à une église occidentale à trois nefs, type d'église connue par l'auteur et le lecteur, c'est pourquoi cette information ne nous fournit aucune indication sur la structure de l'église « nestorienne » de Caracorum.

21. Guillaume de Rubrouck, trad. Kappler, p. 174 ; éd. Chiesa, p. 220-221 : « Et assignauerunt michi nestorini baptisterium suum, in quo erat altare : et patriarcha eorum mittit eis de Baldach corium quadrangulum sicut altare portatile confectum crismate, quo utuntur loco lapidis consecrati. » Ce « cuir carré » doit être, dans la tradition syro-orientale, en peau d'âne, car il est connu que Jésus a fait son entrée dans Jérusalem sur un âne. Son usage est comparable à celui de l'ἀντιμήνσιον des Byzantins et du corporel des Latins, et il peut en outre servir d'autel portatif (Dauvillier dans Pelliot 1973, p. 191).

22. Borbone & Orengo 2010.

souverain « fit ériger une église à la porte de son trône, si proche que les tirants de l'église s'entrecroisaient avec ceux de sa tente »[23].

La mention des « tirants » qui indique, dans l'extrait cité, la proximité physique avec la tente royale comme manifestation de l'intimité des relations entre le souverain et l'Église, mérite notre attention[24]. Leur présence nous rappelle que nous devons concevoir la tente royale et celle de l'église différemment de la représentation commune des tentes turco-mongoles circulaires à coupole[25], sans tirants, car faites de panneaux de feutre montés sur une structure de bois. La tente-église doit être imaginée comme un pavillon sur des poteaux tenus par des tirants. Il n'existe aucune représentation de l'époque qui montre une telle tente-église de cour, mais nous pouvons penser qu'elle n'est pas si différente de la tente-mosquée présentée dans un manuscrit perse du XIVe siècle[26] : vaste, dont les parois pouvaient s'ouvrir en cas de nécessité ou en fonction du climat, grouillante d'activités (fig. 1). L'idée de Dauvillier, selon laquelle les églises à plan circulaire documentées en Arménie et en Géorgie, sans pilier ni colonne centrale, trouvent leur origine dans la forme de la tente des nomades, doit être remise en question. Toutes les tentes-églises ne devaient pas forcément être du type connu comme « *yourte* » et une telle typologie architecturale pourrait avoir une tout autre origine[27]. L'église de Saint-Jean-Baptiste à Samarcande, citée par Marco Polo[28], est considérée par Dauvillier comme une église à plan circulaire parce qu'elle semble tenir sur un seul pilier. Mais la nature du récit, qui porte sur le miracle du pilier qui tient sur le

23. *Histoire de Mar Yahballaha*, trad. BORBONE, p. 110.

24. À ce propos, il ne faut pas oublier que les tirants, ou les cordes, de la tente avaient pour les Mongols une valeur presque sacrée. Guillaume de Rubrouck raconte que quand il fut reçu par le prince mongol Batu « [notre guide] nous mena devant le pavillon et nous recommanda de ne pas toucher les cordes de la tente parce qu'ils les considèrent comme le seuil de la maison [que personne ne doit heurter du pied] » (Guillaume de Rubrouck, trad. KAPPLER, p. 117 ; éd. CHIESA, p. 94).

25. Communément appelées « yourtes », selon une définition impropre : *yurt* signifie dans les langues turques « lieu, patrie ». Le terme est passé dans les langues occidentales pour indiquer les tentes des nomades turco-mongols, qui les définissent simplement comme « maison » (*ev*, *oy*, *üy* en turc, *ger* en mongol). En général sur le sujet, voir ANDREWS 1999.

26. Staatsbibliothek zu Berlin–Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Diez A f. 70, S. 8 N. 1 (Iran, XIVe siècle) ; cf. KOMAROFF & CARBONI 2002, p. 116.

27. J. Dauvillier dans PELLIOT 1973, p. 155 et 183 ; DAUVILLIER 1975-1976, p. 376. En réalité, ce sont les tentes circulaires des nomades turcs qui sont sans piliers ; les tentes mongoles, les petites également, sont habituellement dotées de deux piliers en bois qui soutiennent le cercle du sommet de la coupole.

28. Marco Polo, *Le Devisement du Monde* II, p. 10-11 ; Dauvillier dans PELLIOT 1973, p. 183.

Fig. 1 — Une église-mosquée
(Komaroff & Carboni 2002, p. 116 ; voir aussi pl. XVIIIa).

vide une fois que sa base a été enlevée, fait douter de l'utilisation possible de la narration comme source de données architecturales. En outre, il faut considérer que le récit nous est connu également par une source chinoise, qui dit que dans un « monastère » de Samarcande il y avait une salle de prière avec quatre piliers en bois, l'un desquels était suspendu dans l'air et ne touchait pas le sol[29].

29. *Zhishun Zhenjiang Zhi* 至顺镇江志 (Annales de Zhenjiang à l'époque Zhishun), composé au XIVe siècle ; cité par Moule 1930, p. 146, et par Li Tang 2011, p. 134.

Brian E. Colles pense que cette église de Samarcande a été visitée par Smbat, connétable d'Arménie, lors de son voyage en Mongolie à l'occasion de l'élection du khan Güyük (1248). Smbat écrivit une lettre à son beau-frère, le roi Henri Ier de Chypre, dans laquelle il fournit des informations à propos des chrétiens résidant dans l'Empire mongol. Comme la lettre a été écrite le 7 février 1248, très probablement à Samarcande, Colles pense que l'église dont Smbat parle est l'église de la ville[30]. Mais, comme on le verra dans la citation suivante, Smbat décrit des églises au pluriel, sans aucune référence directe à une église de Samarcande ; cependant, les informations qu'il nous donne sont très intéressantes pour notre sujet :

> « Et j'ai été moi-même dans leurs églises, et j'ai vu Jésus-Christ représenté en peinture, et les trois rois dont l'un offre l'or, et l'autre l'encens, et le troisième la myrrhe. Et c'est par l'intermédiaire de ces trois rois qu'ils croyent au Christ ; et, par leur intermédiaire, le khan et tous les siens se sont maintenant faits chrétiens. C'est pour cette raison qu'ils ont des églises à leur porte, qu'ils sonnent les cloches et battent les simandres, de telle sorte que ceux qui se rendent auprès du khan leur seigneur sont contraints de se rendre d'abord à l'église et de saluer Jésus-Christ [...] Nous avons trouvé beaucoup de chrétiens répandus à travers la terre d'Orient, et beaucoup d'églises belles, hautes et antiques que les Turcs avaient dévastées. »[31]

Notons la présence des images du Christ et des Rois Mages, auxquels Smbat attribue la conversion des Mongols à la foi chrétienne ; notons en outre la position des églises, près de la cour royale, et l'usage de cloches et de simandres également[32]. L'interprétation de Colles ne semble donc pas pertinente : ici Smbat parle des nombreuses églises, « belles, hautes et antiques », qu'il a eu l'occasion de visiter lors de son voyage dans l'Empire mongol qui dura quatre ans.

Marco Polo cite également la présence d'églises dans des villes chinoises, par exemple à « Cinghianfu » (Zhenjiang, sur la rive sud du fleuve Yangtze), où deux églises ont été construites par les « nestoriens » de « Marsarchis » (Mar Sargis), gouverneur chrétien de la région, mais sans en donner aucune

30. Colles 1986, p. 53.

31. Nous citons la traduction française de Jean Richard (Richard 1986, p. 690-691 ; Richard 2005, p. 168).

32. Rubrouck dit que les « nestoriens » n'ont pas de cloches : les bouddhistes « ont également de grandes cloches comme nous ; c'est, je crois, pour cette raison que les chrétiens d'Orient n'ont pas voulu en avoir » (Rubrouck, trad. Kappler, p. 129).

description[33]. Nous avons aussi des informations à propos des églises « nestoriennes » de Pékin : « Ces nestorins sont plus de trente mille demourans oudit empire de Cathay [...] Ilz ont églises très belles et très devotes, avec croix et ymaiges en l'onneur de Dieu et de ses sains »[34], mais dans ce cas également nous n'avons pas de descriptions plus précises.

Nous pouvons mentionner, comme source iconographique unique, l'illustration d'une « scène de monastère » à l'intérieur d'un album conservé à Istanbul. L'image (34 × 48 cm, datée de la seconde moitié du XVe siècle, de l'école Transoxiane) représente un édifice de plusieurs étages, avec des balcons ouverts et des arcades, doté de cloches et de simandres suspendues, à l'intérieur duquel sont peintes des scènes inspirées du Nouveau Testament sur les murs ; les inscriptions en caractères arabes sur les parois de l'édifice se réfèrent explicitement au Christ[35]. Dans et autour de l'édifice s'affairent différents personnages, quelques-uns ayant des capuches noires comme celles des moines, et l'on y trouve également des femmes. Les occupations de la plupart des figures à l'intérieur sont la lecture et l'écriture. L'image, qui met côte à côte des éléments d'origine iranienne et chinoise, ne permet pas une identification précise et ne renvoie probablement à rien de réel. Toutefois, dans cette image se trouvent les éléments caractéristiques d'un monastère, selon le point de vue et les notions du peintre centre-asiatique (parmi lesquelles l'activité de l'étude, les cloches et les peintures murales[36]) (fig. 2).

33. Marco Polo, *Le Devisement du Monde* V, p. 110-111 ; à propos des documents chinois sur les monastères fondés par « Marsarchis », voir Ligeti 1972.

34. *Livre de l'estat du grant Caan* ; il s'agit d'un rapport sur les missions franciscaines de Chine écrit en italien, puis traduit en latin par l'archevêque de Salerno, Bertrand de La Tour (m. 1332) à la demande du pape Jean XXII. Une traduction en français fut ensuite faite par Jean Le Long en 1351. L'original latin a été découvert par Christine Gadrat (manuscrit Francfort, Universitätsbibliothek, Bartholomaeus 71 ; Gadrat 2007). Gadrat a aussi démenti l'attribution à l'archevêque de Sultaniya, proposée par les historiens ; voir de Baecker 1877, p. 335-346, ici 345 (trad. anglaise dans Yule-Cordier 1916, vol. 3, p. 89-103) ; texte discuté par Guglielminotti Trivel 2008, p. 64.

35. Topkapı Sarayı Müzesi, H. 2153, f. 131^v^ (Roxburg 2005, p. 254, 432). La langue prédominante est le persan ; les inscriptions latérales disent : « Dans ce monastère on nous a donné le bécher | nos désirs ont été remplis par le Christ et Marie [در این دیری که مارا جام دادند | زعیس وزمریم کام دادند] » (Ettinghausen 1954, p. 97).

36. Parmi les cinq scènes, Ettinghausen identifie par exemple l'entrée de Jésus à Jérusalem (Ettinghausen 1954, p. 98).

Fig. 2 — Scène de monastère (Roxburg 2005, p. 254, 432 ; voir aussi pl. XVIIIb).

La documentation archéologique

La recherche archéologique de restes chrétiens en Asie centrale et en Chine a été rendue très difficile pour différentes raisons matérielles et historiques : les conditions climatiques extrêmes et l'utilisation de matériaux de construction facilement périssables (la brique crue et – surtout en Chine – le bois) ; le manque de continuité culturelle qui, après la disparition du christianisme à la fin du Moyen-Âge, a rendu ces bâtiments étrangers aux populations locales, qui les ont réutilisés ou simplement abandonnés ; et enfin, la très longue période d'hostilité entre la Russie/Union Soviétique et la Chine, qui a divisé la très vaste aire géographique concernée en deux secteurs qui communiquaient rarement. La nouvelle situation géo-politique a offert de nouvelles possibilités et de nouvelles occasions, mais aussi quelques résultats concrets[37]. Énumérons les découvertes les plus importantes, en progressant vers l'Orient.

Merv (Khwarezm, actuel Turkménistan)

Merv, au nord du Khorassan, fut un important centre de commerce et de culture jusqu'à l'arrivée des Mongols ; dès 424 est attesté un évêque de Merv et la ville est connue comme point de départ de la mission chrétienne vers l'Orient[38]. Le site qui nous intéresse, identifié et découvert par des archéologues soviétiques, porte le nom de *haroba koshuk* (« palais en ruine », coordonnées 37° 45′ 12″ N, 62° 05′ 41″ E)[39]. Les restes se trouvent à 15 km de l'ancienne Merv, près d'une colline fortifiée portant des traces d'habitation datant des VIe-VIIe siècles, appelée Due-čakyn. Il s'agit d'un édifice en briques crues comportant une nef unique, édifice orienté dans le sens de la longueur du sud-est au nord-ouest, à environ 60°, et long d'environ 51 mètres sur 13. Il comporte une abside au sud-est qui est précédée d'une pièce autrefois surmontée d'une coupole. Le fait que cet édifice ait été interprété comme un édifice religieux chrétien – interprétation déjà proposée par G. A. Pugačenkova, de qui nous avons repris les données que nous fournissons dans cet article – semble être principalement dû à sa structure anormale par rapport à l'architecture de l'oasis de Merv

37. Pour un compte-rendu plus vaste et plus documenté sur les problèmes et les résultats de l'archéologie chrétienne en Asie centrale, voir Lala Comneno 1995.

38. Le site de l'ancienne Merv correspond aujourd'hui à Mary dans le Turkménistan. Une vaste documentation sur l'ancienne ville est recueillie dans Košelenko, Gubaev, Bader & Gaibov 1994 (à propos du christianisme, p. 60-100).

39. Pugačenkova 1958, p. 126-130 ; Dresvjanskaja 1968 ; Lala Comneno 1995, p. 505-506 ; Brykina 1999, p. 17, 22, 26, 157, 219.

plutôt qu'à des indices précis. Les campagnes récentes menées par une mission archéologique italo-turkmène, mission dirigée par l'archéologue Gabriele Rossi Osmida[40], permettent de préciser que l'édifice est en réalité constitué de deux parties distinctes, toutes deux d'époque sassanide, avec des remaniements d'époque tardive des Seldjoukides (XIIIe siècle). Selon la reconstruction proposée par Rossi Osmida, il s'agirait originairement d'un abri pour voyageurs, à deux étages, transformé ensuite en « monastère » avec une « église » qui lui serait directement reliée. Les informations, pour le moment fournies uniquement par deux brefs articles de vulgarisation, ne nous permettent pas d'accepter sans quelque réserve l'interprétation proposée[41], mais ne nous permettent pas non plus de l'exclure. Si nous considérons que l'édifice appelé *haroba koshuk* fut une église, il faut noter qu'elle n'a rien en commun avec la structure normale des églises « nestoriennes » et que les archéologues n'ont pas trouvé de traces des éléments nécessaires à la liturgie, comme l'autel ou le bêma[42] (fig. 3).

Urgut (Sogdiane, actuel Ouzbékistan)

Sur les pentes rocheuses près du village d'Urgut (anciennement Sogdiane, actuel Ouzbékistan, à environ 30 km au sud-est de Samarcande et près de Pendjikent, actuel Tadjikistan) se trouvent de nombreux graffitis en caractères syriaques, dont au moins un assez ancien, daté du « mois de Ab de l'année 1206 [des Grecs] », c'est-à-dire d'août 895[43]. D'autres

40. La mission s'est déroulée en trois campagnes consécutives de 2009 à 2011. Pour le moment les rapports de fouilles n'ont pas été publiés mais des informations sont disponibles dans deux articles de la revue *Runa bianca* (Rossi Osmida 2011a, 201b). Nous tirons de ces deux brefs articles les données que nous présentons ici.

41. Nous remarquons que la découverte d'une entrée principale sur le côté court à l'est, en face de ce que Pugačenkova identifiait comme l'« abside », semble être un grave obstacle à l'hypothèse selon laquelle il s'agit d'une église. Il est connu en effet que dans les églises syriaques la salle de l'autel se trouve communément à l'est, chose qui rend impossible le fait que sur ce côté s'ouvre l'entrée principale. En outre, étant donné que « durant l'époque tardive des Seldjoukides [...] le portail fut partiellement muré » (Rossi Osmida 2011a, p. 128), si « on arrivait à travers deux portes [...] construites après la fermeture de la porte principale sur le côté est » à l'église (Rossi Osmida 2011b, p. 72), la conséquence logique est que l'utilisation comme église n'aurait pas pu précéder l'« époque tardive des Seldjoukides ».

42. Nous ne prenons pas ici en considération un autre site dans les alentours de Merv, car son identification comme lieu de culte chrétien est encore moins sûre : il s'agit de la dite « maison ovale », datée du Ve siècle ; cf. Lala Comneno 1995, p. 507-508.

43. Tardieu 1999, p. 42.

Fig. 3 — Merv, *haroba koshuk*, face est (Rossi Osmida 2011b, p. 71).

découvertes lient Urgut et l'Église d'Orient [44]. Récemment, certains ont répété, à notre avis à juste titre, que le site doit être identifié comme étant celui que cite le voyageur et géographe arabe Ibn Hawqal (xe siècle) comme lieu salubre, résidence de nombreux chrétiens et siège d'un monastère (عمر)[45]. Les fouilles effectuées de 2004 à 2008 par l'archéologue Alexei Savchenko pour le compte de la « Society for the Exploration of Eurasia » ont amené à la découverte d'une église (coordonnées 39° 22′ 51″ N, 67° 14′ 30″ E) qui était utilisée, comme en témoigne l'analyse du matériel et des matériaux (briques cuites et crues, tuiles, céramiques et monnaies), entre le viiie et le xiiie siècle[46]. L'église est orientée ouest-est et est constituée de deux nefs distinctes ; on accède à la nef au nord, plus courte et plus étroite que celle au sud, par l'extérieur, au moyen d'une entrée principale située

44. Lala Comneno 1995, p. 512-515.

45. Savchenko 1996 ; 2006 ; Savchenko & Dickens 2009 ; texte arabe d'Ibn Hawqal dans De Goeje 1873, p. 372 (non p. 373 comme dans les citations de Savchenko) ; trad. française dans Kramers & Wiet 2001, p. 477-478.

46. Comme dans le cas des fouilles italo-turkmènes récentes de Merv, nous n'avons pas encore de rapport scientifique complet. Dans ce cas, les articles cités n'indiquent jamais les mesures, mesures qui sont difficilement déductibles à partir de l'unique plan publié (Savchenko 2010, p. 78). Nous espérons que le « detailed report » annoncé par Savchenko (Savchenko & Dickens 2009, p. 128) dans la version imprimée pour le *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* sera rapidement disponible [à la date d'aujourd'hui – 4 février 2013 – il semble qu'il ne soit pas encore publié, comme on peut le voir sur le site web de la revue].

sur le côté court à l'ouest. On n'accède à la nef sud que par la nef nord, à travers un couloir qui s'ouvre sur la droite tout de suite après l'entrée ; malgré cela, elle est plus longue et plus large que la nef parallèle. Les deux nefs disposent chacune d'une salle de l'autel qui lui est propre, et chacune de ces salles de l'autel possède un accès extérieur latéral. De la nef nord, on accède par un couloir qui s'ouvre sur la droite – au niveau de l'entrée de la salle de l'autel – à une petite pièce destinée à la préparation des offrandes. Le sol est fait de petits carreaux de céramique et de brique cuite, et sur les murs près de la salle de l'autel se trouvent de toutes petites traces de peinture. Une troisième pièce au nord, parallèle à la nef, est interprétée par Savchenko comme un réfectoire ; si nous interprétons correctement le plan, celui-ci devrait avoir deux accès à la nef nord et un à la salle de l'autel. Il paraît donc raisonnable de penser que les fouilles ont exhumé le monastère mentionné par Ibn Hawqal (fig. 4).

Ak Beshim – Suyab (Semireč'e, actuel Kirghizistan)

Le site se trouve dans la vallée du fleuveČu, à 8 km au sud-ouest de la ville de Tokmak. Nous ne pouvons l'identifier comme étant Balasagun, capitale des Kara-Khitans au XIIe siècle, parce qu'il fut abandonné un siècle auparavant, mais plutôt avec l'ancienne Suyab[47]. La zone archéologique, qui couvre environ trente hectares, comprend des restes d'édifices et d'ouvrages chinois, zoroastriens, bouddhistes, chrétiens, c'est pourquoi elle est parfaitement représentative de l'histoire politique et culturelle complexe de la région. Les églises découvertes ici sont au nombre de deux.

La première, située sur une colline dans la partie nord-ouest du *rabad*, se trouve à moins de 200 mètres à l'est du mur du *šahristan*[48] ; elle a été découverte en 1954[49]. Il s'agit d'un édifice rectangulaire en briques, orienté ouest-est, dont la salle de l'autel, sur le côté est (5,30 × 4,80 m) aurait été précédée, selon la reconstruction de Kyzlasov, par un couloir non couvert

47. Voir l'entrée « Suyāb » (par G. Semënov) de l'*Encyclopaedia Iranica* on-line (http://www.iranicaonline.org/articles/suyab).

48. De nombreuses villes de l'Asie centrale d'époque pré-islamique sont caractérisées par une tripartition en *arg* (citadelle), *šahristan* (quartier des nobles) et *rabad* (quartier des commerçants et des artisans). Maria Adelaide Lala Comneno rappelle que « la localisation des édifices chrétiens dans le *rabad* apparaît comme étant la seule localisation possible ; et de ce fait on peut, pour cette simple raison, mettre fortement en doute l'identification de l'église prétendument retrouvée à l'intérieur du *shahristan* comme un édifice religieux chrétien. Sur ce point s'accordent [G. A.] Košelenko et [F.] Grenet » (Lala Comneno 1995, p. 552 note 104).

49. Kyzlasov 1959, p. 231-233, 241 ; Brykina 1999, p. 156-157.

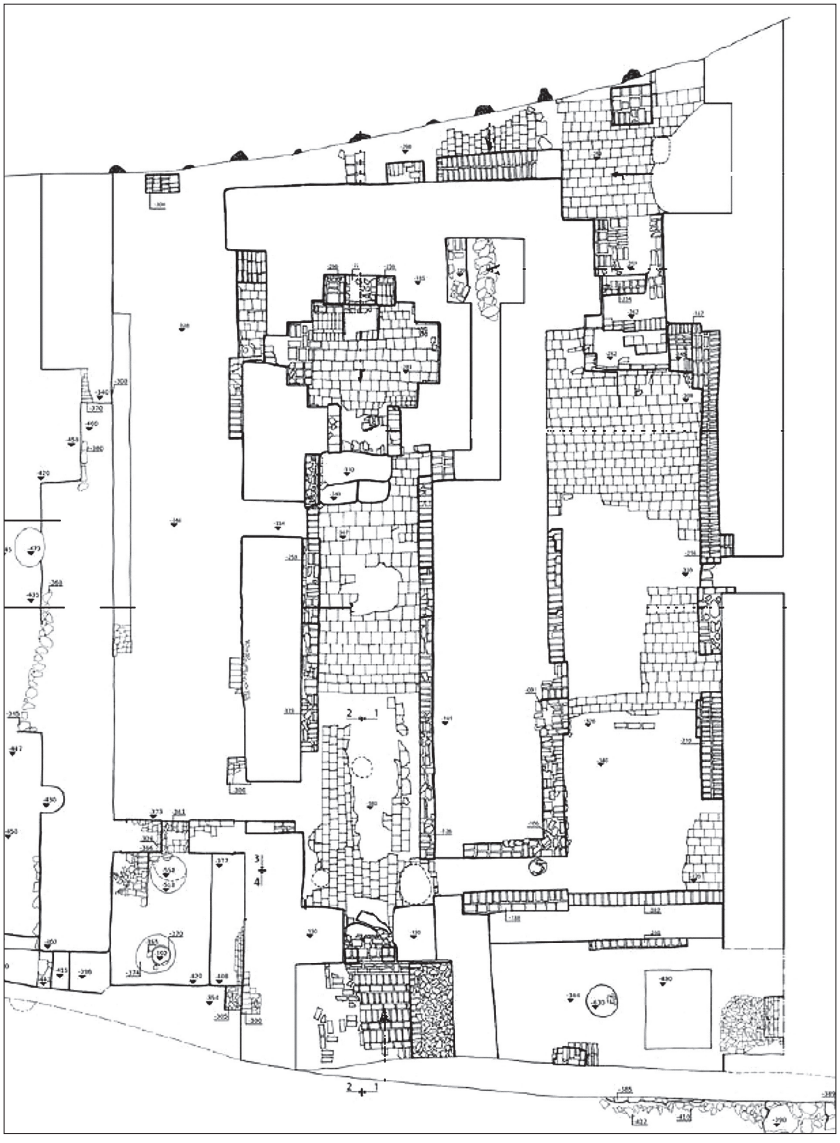


Fig. 4 — Urgut (Savchenko 2010, p. 78).

(27 × 12 m) avec des entrées latérales[50]. À côté de la salle de l'autel se trouve, sur le côté sud, une petite pièce rectangulaire, avec un accès exclusivement de l'extérieur (4,50 × 2,25 m). L'existence d'un apparat décoratif (peintures murales) est attestée par de rares traces de stuc et de couleur. L'église est datée par Kyzlasov du VIIIe siècle ; quelques sépultures chrétiennes et d'autres sépultures musulmanes trouvées à l'intérieur de la cour et même dans la salle de l'autel sont plus récentes. Dans les années qui suivirent les fouilles, le site de l'église a été détruit et le terrain consacré à l'exploitation agricole, rendant impossibles des enquêtes ultérieures (fig. 5).

Des fouilles plus récentes sur le même site – fouilles qui eurent lieu entre 1996 et 1998 et furent l'œuvre de G. Semënov pour le compte du Musée Hermitage de Saint-Pétersbourg – ont mené à la découverte de restes dont l'interprétation comme église est fort probable. Le complexe architectural a une dimension de 60 × 46 m et il est tripartite en ce qu'il est composé de trois pièces rectangulaires de 25 mètres de longueur et d'une largeur variable, de 3,5 mètres à 20 mètres (telle est la largeur de la pièce centrale), séparées par des murs épais et comportant des couloirs internes. Chaque pièce comporte, à l'extrémité est, une salle avec des niches murales, qui, à cause du plan et de l'orientation, peuvent facilement être interprétées comme des salles de l'autel. Il s'agirait donc d'une église avec trois nefs, ou mieux, d'une église tripartite, construite en au moins

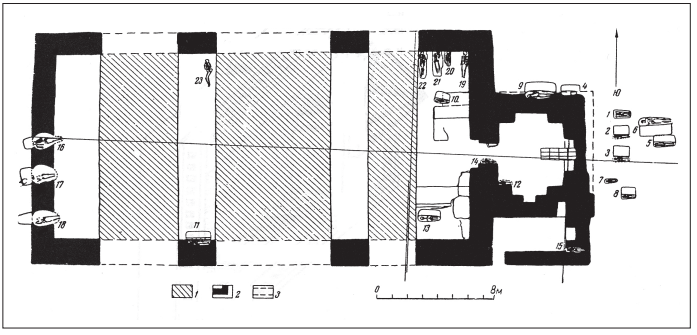


Fig. 5 — Ak Beshim (KYZLASOV 1959, p. 232 : 1. Parties non fouillées du bâtiment ; 2. Murs ; 3. Parties non fouillées des murs ; 1-8. Sépultures chrétiennes ; 19-23. Sépultures musulmanes récentes).

50. Il s'agirait donc d'une construction semblable à celle d'un des deux temples bouddhistes de Ak Beshim, celui découvert par Kyzlasov et daté par lui-même des VIe-VIIIe siècles (KYZLASOV 1959, p. 155-227), caractérisé par une cour rectangulaire ouverte entre l'entrée et la cella, toutes deux couvertes.

trois phases, à partir de la nef sud. Au nord, une partie de l'édifice n'a pas encore été découverte. L'on y trouve des traces de peintures murales et de revêtements en feuille d'or. La découverte d'os humains – mais pas d'un squelette complet – dans une des nombreuses petites pièces creusées dans l'épaisseur des murs fait penser qu'il s'agit d'un *beth sahdē*, « lieu des martyrs », créé afin d'y conserver les os de saints. La datation proposée va du VIIIe au XIe siècle[51] (fig. 6).

Qotcho (Tourfan, Xinjiang, Chine)

Le site de Qotcho (Gaochang en chinois ; coordonnées 42° 59′ N et 89° 11′ E) se trouve à moins de 30 km de la ville moderne de Turfan. Le nom Qotcho fut donné à la ville des Ouïghours, qui la dirigèrent de 803 au XIIIe siècle, mais son histoire de localité commerciale le long de la Route de la soie est beaucoup plus ancienne. Parmi les pièces archéologiques nombreuses et riches de Qotcho – et en général des sites compris dans l'oasis de Turfan – se trouve un édifice comportant des indices d'utilisation chrétienne. Il s'agit d'un ensemble qui mesurait 25 m de long pour à peu près 10 m de large, constitué de trois salles communicantes, sur le côté est de la muraille de la ville. Grünwedel et Le Coq l'ont identifié, grâce au décor, comme une église nestorienne. Toutefois le plan des salles n'a en soi aucune caractéristique que l'on pourrait attribuer à une église : le lien avec le christianisme est établi uniquement par la présence de peintures, dont l'une est considérée comme la représentation de la célèbre fête des Rameaux, reproduite de manière constante dans les publications sur le « nestorianisme » en Asie centrale[52]. Les peintures, déjà très détériorées par des infiltrations, furent

51. KLEIN 2004, p. 25-47.

52. Sa célébrité est bien entendu due au fait qu'il s'agit de la seule peinture certainement chrétienne trouvée en Asie centrale, et encore aujourd'hui conservée. Elle se trouve à Berlin, Staatliche Museen, Indische Kunstabteilung, I B 6911 (59,8 × 63,5 cm) ; une deuxième peinture, plus petite (I B 69124 ; 3,5 × 21 cm), représente une femme en train de prier (BUSSAGLI 1973, p. 112-113). D'une autre peinture bien plus grande (2 m de hauteur) il ne reste que le dessin, œuvre d'Albert von Le Coq, reproduit ensuite par Grünwedel (GRÜNWEDEL 1912, p. 339, fig. 677). Selon la description de Monique Maillard, il s'agissait d'« un cavalier auréolé, tenant une longue hampe sommée d'une croix [...] Cette dernière [...] en forme de croix de Malte à branches égales » (MAILLARD 1983, p. 195, fig. 80b). Nous ne croyons pas que de cette image, presque toujours reproduite dans les publications sur le « nestorianisme » en Asie centrale, aient été données autre chose que des interprétations génériques et peu convaincantes : « a Nestorian missionary riding his horse » (GILLMAN & KLIMKEIT 1999, Plate 28), « un sacerdote aureolato, a cavallo » (LALA COMNENO 1995, p. 526). Peut-être pourrions-nous suggérer une comparaison avec l'iconographie byzantine des saints militaires, en particulier saint Serge (Mar Sargis). L'importance de ce saint en Asie centrale et en Chine est

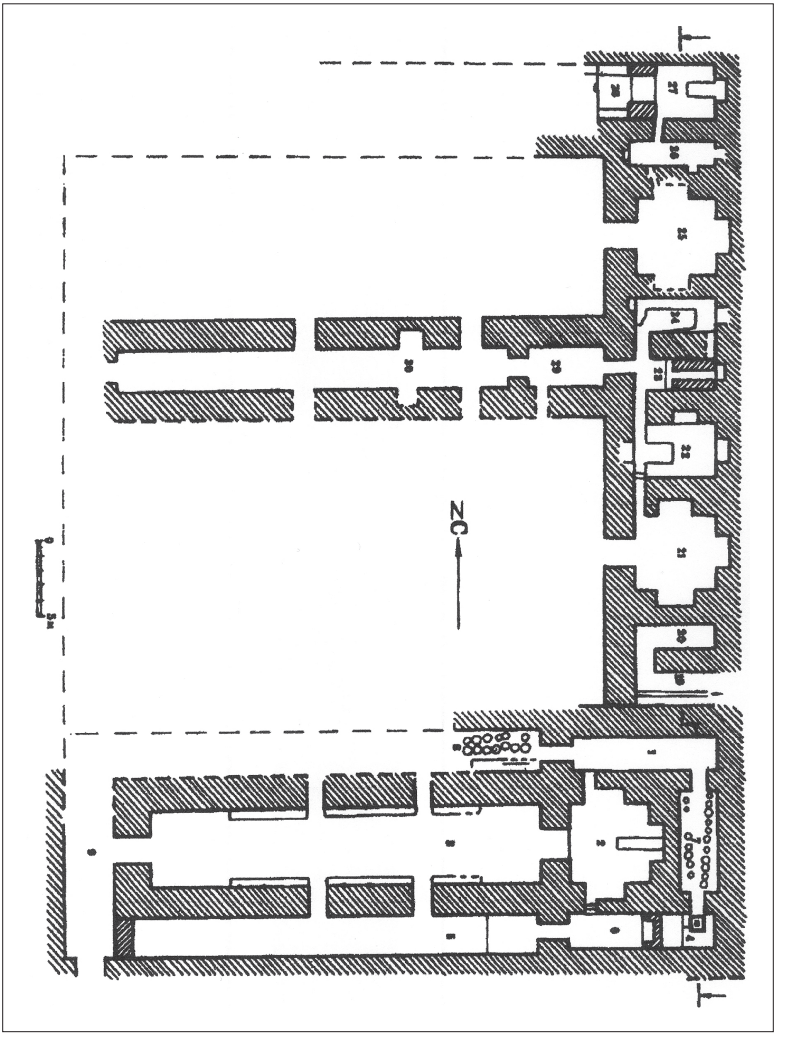


Fig. 6 — Ak Beshim (KLEIN 2004, p. 38).

connue ; on le retrouve cité dans des récits de conversion et il est fréquent dans l'onomastique des chrétiens locaux. En tenant compte de cela, la ressemblance du dessin avec les quatre représentations reproduites par Elizabeth Key Fowden dans son étude sur le saint – dont deux se réfèrent explicitement à saint Serge – est frappante (FOWDEN 1999, p. 37). Un renvoi à l'iconographie byzantine des saints militaires fut déjà proposé par Grünwedel à l'occasion de la première publication du dessin, mais ne semble pas pour autant avoir été repris par la suite (GRÜNWEDEL 1912, p. 339, fig. 677).

découvertes durant la démolition de contre-murs recouverts d'un badigeon qui cachaient la maçonnerie originale. Les salles furent donc réutilisées ; les peintures sont datées du IXe siècle. Par conséquent, l'iconographie justifie sans doute une relation de l'édifice avec le christianisme d'Orient, mais nous n'avons aucune autre information à propos de ce bâtiment, et nous ne pouvons pas non plus dire si l'édifice a réellement été utilisé comme église. Après les publications de Le Coq et Grünwedel[53] il n'y a pas eu d'autres fouilles, et dans les années 1990 le site s'est avéré impossible à retrouver[54]. Nous n'avons pas d'informations, jusqu'à aujourd'hui, concernant des objets chrétiens retrouvés à Qotcho.

Olon Süme-in Tor (Mongolie intérieure, Chine) – Fangshan (région de Pékin)

Le site, dont le nom mongol signifie « Ruines de nombreux temples », a été identifié comme étant Košang, une des capitales du règne des Önggüd à l'époque Yuan et ville natale du *catholicos* Mar Yahballaha (1281-1317). Donc, une ville certes habitée par des chrétiens « nestoriens », où pourtant le missionnaire franciscain Jean de Montecorvino déclare avoir construit une église catholique romaine. L'archéologue japonais Namio Egami considéra avoir identifié les sites des deux églises dans deux tas de ruines, caractérisés dans le cas de l'église nestorienne par la présence dans le voisinage de cénotaphes avec des croix typiques de la région, et dans le cas de l'église catholique par d'abondants fragments de carreaux, tuiles et briques caractéristiques, décrits comme des « briques ornées de feuillages gothiques ». Mais il n'y eut aucune fouille, comme le déclare Egami lui-même : « J'ai soigneusement évité toute fouille, de peur d'endommager [...] une ruine si unique »[55]. Par conséquent, il est prudent de considérer que ce que propose Egami ne sont que des conjectures, et qu'aucune église à Olon Süme n'a réellement été identifiée.

53. Grünwedel 1906 ; Le Coq 1913.

54. C'est ce que nous lisons dans Lala Comneno 1995, p. 525 ; la seule planimétrie connue de la ville est celle de Grünwedel (Grünwedel 1906, reproduite dans Maillard 1983, fig. 9) ; elle n'indique pas explicitement la position des sites prétendument chrétiens. Li Tang signale que des archéologues chinois ont récémment retrouvé le site de cette « église » (Li Tang 2011, p. 81)..

55. Egami 1952 et 2000 – on était en 1941 et la guerre qui sévissait n'était pas la meilleure période pour entreprendre des recherches archéologiques. Sur l'activité de Egami à Olon Süme voir Halbertsma 2008, p. 97-102 ; le catalogue de l'exposition qui eut lieu à Yokohama en 2003/2004 illustre la typologie des édifices du site (Yokohama Museum 2003-2004). Les recherches entreprises au début des années 2000 par l'Université de Gênes se sont limitées à des enquêtes de surface (Varaldo & Benente 2004, p. 81-91). Voir aussi Paolillo 2006.

La même considération doit valoir pour le site de Fangshan, localité au sud-ouest de Pékin, où sont encore *in loco* deux stèles chinoises de l'époque Liao et de l'époque Yuan (cette dernière a une croix dans sa décoration) dont les inscriptions parlent d'un « temple de la croix (十字寺) » et où se trouvaient aussi deux blocs de pierre sculptés avec des croix incontestablement chrétiennes (l'un porte une citation brève du Psaume 34,6)[56]. Malgré cela, le seul temple qui se trouvait à cet endroit et dont nous sommes certains était bouddhiste, et seule une fouille archéologique pourrait confirmer ou démentir la possibilité qu'il y ait eu un « monastère » chrétien[57].

Conclusions

Nous déduisons, de cette synthèse extrême des rares données littéraires et archéologiques à propos des lieux de culte de l'Église d'Orient, que dans ceux-ci se trouvaient des images, comme en témoignent les informations littéraires que nous avons prises en compte et la représentation de la scène du monastère de l'album d'Istanbul. Les traces de peinture découvertes à Urgut et à Ak Beshim sont insuffisantes et nous ne pouvons pas savoir si elles viennent de décorations abstraites ou de représentations figuratives ; les découvertes de Qotcho, bien que l'utilisation de la salle soit douteuse, montrent pourtant que la représentation de scènes liturgiques et de saints était d'usage[58].

Il n'est pas surprenant que les descriptions et les résultats des fouilles confirment le fait que les églises « nestoriennes » en Asie centrale n'étaient, en substance, pas différentes de celles de la patrie-mère de Mésopotamie : ayant un plan rectangulaire, étant orientées à l'est, la salle de l'autel étant bien séparée des autres pièces et le baptistère étant placé sur le côté sud ; Rubrouck signale également la présence d'un four. Comme nous l'avons dit, l'hypothèse qu'il y eut des églises avec un plan circulaire n'est pas démontrée. Les églises retrouvées à Urgut et à Ak Beshim montrent quelques affinités spécifiques avec certaines églises du Kurdistan décrites par Dauvillier et définies comme « cloisonnées », ou bien « juxtaposées » :

56. Les blocs se trouvent maintenant dans le musée de Nankin ; voir Borbone 2006.

57. Bien que la discussion à ce propos soit ouverte, un livre récent sur le christianisme en Chine certifie la présence à Fangshan d'un « monastère nestorien » et d'une « église » (Li Tang 2011) : il s'agit d'un symptôme d'une sorte de « wishful thinking » dont évidemment ces études ne se sont pas encore libérées. Sur la question voir Guglielminotti Trivel 2005, Borbone 2006 et Marsone 2009.

58. Voir aussi Parry 1996.

deux dans le cas de Urgut, trois dans le cas de Ak Beshim[59]. Il s'agirait donc d'églises « doubles » ou « triples », chacune dotée de sa propre salle de l'autel. Durant les fouilles, la présence du bêma n'a été attestée dans aucun cas ; nous pouvons supposer qu'il était en bois et donc périssable ou, peut-être mieux, qu'il n'était pas construit, comme c'était le cas dans les églises du Kurdistan de Dauvillier[60].

Traduit de l'italien par Élise Montel-Hurlin

Bibliographie

Amri et Ṣliba, *Livre de la tour* : Enrico Gismondi (éd. et trad.), *Maris Amri et Slibae de patriarchis nestorianorum commentaria*, Romae 1896.

Guillaume de Rubrouck, *Itinerarium* : Paolo Chiesa (éd. et trad.), Guglielmo di Rubruk, *Viaggio in Mongolia*, Milano 2011 ; Claude-Claire & René Kappler (trad.), Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol 1253-1255*, Paris 1997.

Histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma : Pier Giorgio Borbone (trad.), *Un ambassadeur du Khan Argun en Occident : histoire de Mar Yahballaha III et de Rabban Sauma (1281-1317)*, Paris 2008.

Ibn Hawqal, *La Configuration de la Terre* : Michael Johann De Goeje (éd.), *Viae et regna. Descriptio ditionis moslemicae auctore Abu'l-Kásim Ibn Haukal*, Lugduni Batavorum 1873 ; Johannes Hendrik Kramers & Gaston Wiet (trad.), Ibn Hawqal, *La Configuration de la Terre I-II*, Paris 2001.

Jean de Joinville, *Mémoires* : Francisque Michel (éd.), *Mémoires de Jean sire de Joinville, ou Histoire et chronique du très-chrétien roi saint Louis,* Paris 1859.

Marco Polo, *Le Devisement du Monde*, éd. critique publiée sous la direction de Philippe Ménard. 2, *Traversée de l'Afghanistan et entrée en Chine*, éd. par Jeane-Marie Boivin, Laurence Harf-Lancner et Laurence Mathey-Maille, Genève 2003 ; 5, *À travers la Chine du Sud*, éd. par Jean-Claude Delclos et Claude Roussel, Genève 2006.

Rašīd al-Dīn, *Jamiʿuʾt-Tawarikh* : Étienne Quatremère (éd. et trad.), Raschid-eldin, *Histoire des Mongols de la Perse*, texte persan publié, traduit en français accompagné de notes et d'un mémoire sur la vie et les ouvrages de l'auteur par -, Paris 1836 [réimpr. Amsterdam 1968] ; Wheeler McIntosh Thackston (trad.), Rashiduddin Fazlullah, *Jamiʿuʾt-Tawarikh : Compendium of Chronicles : A History of the Mongols*, translated and annotated by -, Harvard 1999.

Synodicon orientale : Jean-Baptiste Chabot (éd. et trad.), *Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902.

Études modernes

Andrews 1999 : Peter Alford Andrews, *Felt Tent and Pavilions : the Nomadic Tradition and its Interaction with Princely Tentage*, I-II, London.

59. Dans le cas de Urgut, on aurait la comparaison avec l'église de Mar Giwargis à Ashita, dans le cas de Ak Beshim, celle de Mar Audisho près de Deyre et de Mar Giwargis à Lizan (Dauvillier 1975-1976, p. 370).

60. Dauvillier 1975-1976, p. 369.

ASSEMANI 1728 : Joseph Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. 3, 2, De Syris Nestorianis*, Romae, p. 484-485.

BAECKER 1877 : Louis de BAECKER, *L'extrême Orient au Moyen-Âge*, Paris.

BAUM & WINKLER 2000 : Wilhelm BAUM & Dieter W. WINKLER, *Die Apostoliche Kirche des Ostens : Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Klagenfurt.

BAUMER 2006 : Christoper BAUMER, *The Church of the East*, London-New York.

BIDAWID 1956 : Raphaël J. BIDAWID, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I : étude critique avec en appendice la lettre de Timothée I aux moines du Couvent de Mār Marōn*, Città del Vaticano.

BORBONE 2006 : Pier Giorgio BORBONE, « I blocchi con croci e iscrizione siriaca da Fangshan », *Orientalia Christiana periodica* 72, 1, p. 167-187.

BORBONE & ORENGO 2010 : Pier Giorgio BORBONE & Alessandro ORENGO, « The Church at the Court of Arghun in Syriac and Armenian Sources », *Bazmavep* 168, p. 551-580.

BROCK 2011 : Sebastian P. BROCK, « A West Syriac Life of Mar Shabbay (Bar Shabba), Bishop of Merv », dans D. Bumazhnov, E. Grypeou, T. Sailors & A. Toepel (éds), *Bibel, Byzanz und christlicher Orient : Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*, Leuven, p. 259-279.

BRYKINA 1999 : G. A. BRYKINA (éd.), *Arheologija. Srednjaja Azija i Dal'nij Vostok v epohu srednevekov'ja. Srednjaja Azija v rannem srednevekov'e*, Moskva.

BUSSAGLI 1973 : Mario BUSSAGLI, *Die Malerei in Zentralasien*, Genève.

COLLES 1986 : Brian E. COLLES, « The Nestorian Province of Samarqand », *Abr-Nahrain* 24, p. 51-57.

DAUVILLIER 1975-1976 : Jean DAUVILLIER, « L'archéologie des anciennes églises de rite chaldéen », *Parole de l'Orient* 6-7, p. 357-386.

DRESVJANSKAJA 1968 : G. Ja. DRESVJANSKAJA, « Kharoba-koshuk », *Pamjatniki Turkmenistana* 2, p. 28.

EGAMI 1952 : Namio EGAMI, « Olon-sume et la découverte de l'église catholique romaine de Jean de Montecorvino », *Journal asiatique* 240, p. 155-167.

EGAMI 2000 : Namio EGAMI, *The Mongol Empire and Christendom*, Tokyo.

ETTINGHAUSEN 1954 : Richard ETTINGHAUSEN, « Some Paintings in Four Istanbul Albums », *Ars Orientalis* 1, p. 91-103.

FOWDEN 1999 : Elizabeth KEY FOWDEN, *The Barbarian Plain : Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley-Los Angeles.

GADRAT 2007 : Christine GADRAT, « De statu, conditione ac regimine magni Canis : l'original latin du "Livre de l'estat du grant Caan" et la question de l'auteur », *Bibliothèque de l'École des chartes* 165, p. 355-371.

GILLMAN & KLIMKEIT 1999 : Ian GILLMAN & Hans-Joachim KLIMKEIT, *Christians in Asia before 1500*, London.

GRÜNWEDEL 1906 : Albert GRÜNWEDEL, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikut-schari und Umgebung im Winter 1902/03*, München.

GRÜNWEDEL 1912 : Albert GRÜNWEDEL, *Altbuddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan : Bericht über archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuca, Qarašahr und in der Oase Turfan*, Berlin.

GUGLIELMINOTTI TRIVEL 2005 : Marco GUGLIELMINOTTI TRIVEL, « Tempio della Croce - Fangshan - Pechino. Documentazione preliminare delle fonti epigrafiche in situ », *Orientalia Christiana periodica* 71, 2, p. 431-460.

GUGLIELMINOTTI TRIVEL 2008 : Marco GUGLIELMINOTTI TRIVEL, « Evidenze testuali e materiali sui Cristiani di Pechino in epoca Yuan », dans G. Airaldi & G. Meriana (éds), *Andalò*

da Savignone, un genovese del '300 sulla via della seta : atti del convegno, Genova 14 marzo 2008, Genova, p. 63-72.

Halbertsma 2008 : Tijalling Halbertsma, *Early Christian Remains of Inner Mongolia : Discovery, Reconstruction and Appropriation*, Leiden.

Klein 2004 : Wassilios Klein, « A Newly Excavated Church of Syriac Christianity along the Silk Road in Kyrghyzstan », *The Journal of Eastern Christian Studies* 56, p. 25-47.

Komaroff & Carboni 2002 : Linda Komaroff & Stefano Carboni (éds), *The Legacy of Genghis Khan : Courtly Art and Culture in Western Asia, 1256-1353*, New York-New Haven-London.

Košelenko, Gubaev, Bader & Gaibov 1994 : G. A. Košelenko, A. Gubaev, A. N. Bader & V. A. Gaibov, *Drevnij Merv v svidetel'stvah pis'mennyh istočnikov*, Ashgabad.

Kyzlasov 1959 : L. R. Kyzlasov, « Arheologičeskie issledovanija na gorodišče Ak-Bešim v 1953-1954 gg », dans *Trudy kirgizckoj arheologo-etnograficheskoj ekspedicii 2*, Moskva, p. 155-242.

Lala Comneno 1995 : Maria Adelaide Lala Comneno, « Cristianesimo nestoriano in Asia Centrale nel primo millennio : testimonianze archeologiche », *Orientalia Christiana periodica* 61, p. 495-535.

Le Coq 1913 : Albert von Le Coq, *Chotscho : Facsimile-Wiedergaben der wichtigeren Funde der ersten königlich preussischen Expedition nach Turfan in Ost-turkistan*, Berlin.

Le Coz 1995 : Raymond Le Coz, *Histoire de l'Église d'Orient*, Paris.

Li Tang 2011 : Li Tang, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, Wiesbaden.

Ligeti 1972 : Louis Ligeti, « Les sept monastères nestoriens de Mar Sargis », *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 26, 2-3, p. 169-178.

Maillard 1983 : Monique Maillard, *Grottes et monuments d'Asie Centrale : essai sur l'architecture des monuments civils et religieux dans l'Asie Centrale sédentaire depuis l'ère chrétienne jusqu'à la conquête musulmane*, Paris.

Marsone 2009 : Pierre Marsone, « When was the temple of the Cross at Fangshan a "Christian Temple"? », dans Li Tang & D. W. Winkler (éds), *Hidden Treasures and Intercultural Encounters : Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London, p. 215-223.

Martin & Russon 2010 : Hervé Martin & Marc Russon, *Vivre sous la tente au Moyen Âge (V^e^-XVe siècle)*, Rennes.

Moffett 1998 : Samuel H. Moffett, *A History of the Christianity in Asia. 1, Beginnings to 1500*, New York.

Mortari Vergara Caffarelli 2008 : Paola Mortari Vergara Caffarelli, « Arte del Cristianesimo medievale in Cina : un recente reperto », dans G. Airaldi & G. Meriana (éds), *Andalò da Savignone, un genovese del '300 sulla via della seta : atti del convegno, Genova 14 marzo 2008*, Genova, p. 41-52.

Mortari Vergara Caffarelli 2012 : Paola Mortari Vergara Caffarelli, « Il contributo della Chiesa d'Oriente alla politica panasiatica e all'arte eclettica della dinastia mongola degli Yuan (1271-1386) », dans F. Congiu, B. Onnis & C. Pinna (éds), *Cina : la centralità ritrovata : atti del XII Convegno dell'Associazione Italiana Studi Cinesi (AISC). Cagliari, 17-18 settembre 2009*, Cagliari, p. 169-193.

Moule 1930 : Arthur C. Moule, *Christians in China Before the Year 1550*, London.

Olschki 1946 : Leonardo Olschki, *Guillaume Boucher, a French Artist at the Court of the Khans*, Baltimore.

Paolillo 2006 : Maurizio Paolillo, « A Nestorian Tale of Many Cities : the Problem of the Identification of Urban Structures in Önggüt Territory during the Yuan Dynasty according to Chinese and Western Sources », dans R. Malek & P. Hofrichter (éds), *Jingjiao : the Church of the East in China and Central Asia*, Sankt Augustin, p. 357-373.

PARRY 1996 : Ken PARRY, « Images in the Church of the East : the Evidence from Central Asia and China », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, p. 143-162.

PELLIOT 1973 : Paul PELLIOT, *Recherches sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient. 1, En marge de Jean du Plan Carpin ; 2, Guillaume de Rubrouck ; 3, Màr Ya(h)b^{h}allàhâ, Rabban Ṣàumâ et les princes Öngüt chrétiens*, Paris 1973.

PUGAČENKOVA 1958 : G. A. PUGAČENKOVA, « Puti razvitija arhitektury Južnogo Turkmenistana v pory rabovladenija i feodalizma », dans *Trudy južno-turkmenskoj arheologičeskoj kompleksnoj ekspedicii 6*, Moskva, p. 126-130.

RICHARD 1986 : Jean RICHARD, « La lettre du connétable Smbat et les rapports entre Chrétiens et Mongols au milieu du XIIIe siècle », dans D. Kouymjian (éd.), *Armenian Studies. Études arméniennes : in memoriam Haïg Berbérian*, Lisbon, p. 683-696.

RICHARD 2005 : Jean RICHARD, *Au-delà de la Perse et de l'Arménie : l'Orient latin à la découverte de l'Asie intérieure : quelques textes inégalement connus aux origines de l'alliance entre Francs et Mongols (1145-1262)*, Turnhout.

ROSSI OSMIDA 2011a : Gabriele ROSSI OSMIDA, « La scoperta della più antica chiesa cristiana : il sito proto-cristiano di Haroba Kosht (III-XIII sec.). 1 », *Runa bianca* 1 (luglio 2011), p. 119-128.

ROSSI OSMIDA 2011b : Gabriele ROSSI OSMIDA, « La scoperta della più antica chiesa cristiana : il sito proto-cristiano di Haroba Kosht (III-XIII sec.). 2 », *Runa bianca* 2 (agosto 2011), p. 71-78.

ROXBURG 2005 : David ROXBURG (éd.), *Turks : A Journey of a Thousand Years, 600-1600*, London.

SAVCHENKO 1996 : Alexei SAVCHENKO, « Urgut Revisited », *Aram* 8, p. 333-354.

SAVCHENKO 2006 : Alexei SAVCHENKO, « Po povodu hristianskogo selenija Urgut », *Zapiski vostočnogo otdelenija rossijskogo arheologičeskogo obščestva* 2 (37), p. 551-555.

SAVCHENKO 2010 : Alexei SAVCHENKO, « Östliche Urkirche in Usbekistan », *Antike Welt* 2, 10, p. 74-82.

SAVCHENKO & DICKENS 2009 : Alexei SAVCHENKO & Mark DICKENS, « Prester John's Realm : New Light on Christianity between Merv and Turfan », dans E. C. Hunter (éd.), *The Christian Heritage of Iraq : Collected Papers from the Christianity of Iraq I-V Seminar Days*, Piscataway, NJ, p. 121-135.

TARDIEU 1999 : Michel TARDIEU, « Un site chrétien dans la Sogdiane des Sâmânides », *Le Monde de la Bible* 119, p. 40-42.

TEULE 2008 : Herman G. TEULE, *Les Assyro-Chaldéens, chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Turnhout.

TISSERANT 1931 (1955) : Eugène TISSERANT, « Église nestorienne », dans *Dictionnaire de théologie catholique. 17*, p. 449-525 (réimp. dans S. Pop [éd.], *Recueil cardinal Eugène Tisserant. 1*, Louvain 1955, p. 139-317).

VARALDO & BENENTE 2004 : Carlo VARALDO & Fabrizio BENENTE, « Prospettive di ricerche archeologiche sul sito di Olon Sume (Mongolia Interna) », dans G. Airaldi, P. Mortari Vergara Caffarelli & L. E. Parodi (éds), *I Mongoli dal Pacifico al Mediterraneo : atti del convegno internazionale, Genova, palazzo Doria Spinola, 7-8 maggio 2002*, Genova, p. 81-91.

Yokohama Museum 2003-2004 : Yokohama Museum of Eurasian Cultures, *Olon Süme : Remains of Christendom in Inner Mongolia*, Yokohama.

YULE & CORDIER 1916 : Henri YULE, *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices on China*, new edition, revised throughout in the light of recent discoveries by Henri CORDIER, 4 vol., London (réimp. New Delhi, 1998).

Les églises des chrétiens de saint Thomas au Kérala

Jacob Thekeparampil Thomas Koonammakkal
Saint Ephrem Ecumenical Research Institute, Kottayam, Inde

Alain Desreumaux
CNRS, UMR Orient et Méditerranée

Selon la tradition, l'histoire du christianisme en Inde commence avec l'apôtre saint Thomas ; la présente communication portera sur l'architecture des églises syriaques de l'Inde, celles des chrétiens qu'on appelle « de saint Thomas » au Kérala[1].

Nous vous proposons de vous emmener comme dans un voyage d'étude, en commentant en cours de route les traits architecturaux des églises du Kérala, leur construction, leur aspect extérieur et leur aspect intérieur pour tenter de comprendre leur formation au cours de l'histoire (fig. 1).

Les églises syriaques au Kérala : description et vocabulaire

Aucune recherche archéologique n'a à notre connaissance été effectuée sur les églises du Kérala. Nous pouvons décrire les églises actuelles dans leur environnement et les différentes structures qu'elles contiennent. Le vocabulaire de cette description est donc en langue malayalam. Toutefois, on a connaissance de certains termes syriaques dans les inscriptions qui

1. Sur les chrétiens de saint Thomas et les diverses églises syriaques du Kérala, voir une présentation synthétique dans Briquel Chatonnet, Desreumaux & Thekeparampil 2008, p. 21-24. Il est probable que le nom de « chrétiens de saint Thomas » conjugue la tradition d'une évangélisation par l'apôtre avec l'arrivée de Thomas Knanaya au milieu du IVe siècle et la rébellion d'une partie des chrétiens de saint Thomas contre les Portugais au milieu du XVIIe siècle. Par ailleurs, on ne devra pas confondre les « chrétiens de saint Thomas » en général – chrétiens de toutes les Églises syriaques du Kérala – et les membres de la petite Église marthomite « Mar Thomas Church », Église réformée d'influence anglicane fondée en 1875, qui s'appellent eux-mêmes « Mar Thomas Christians ».

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 467-490.

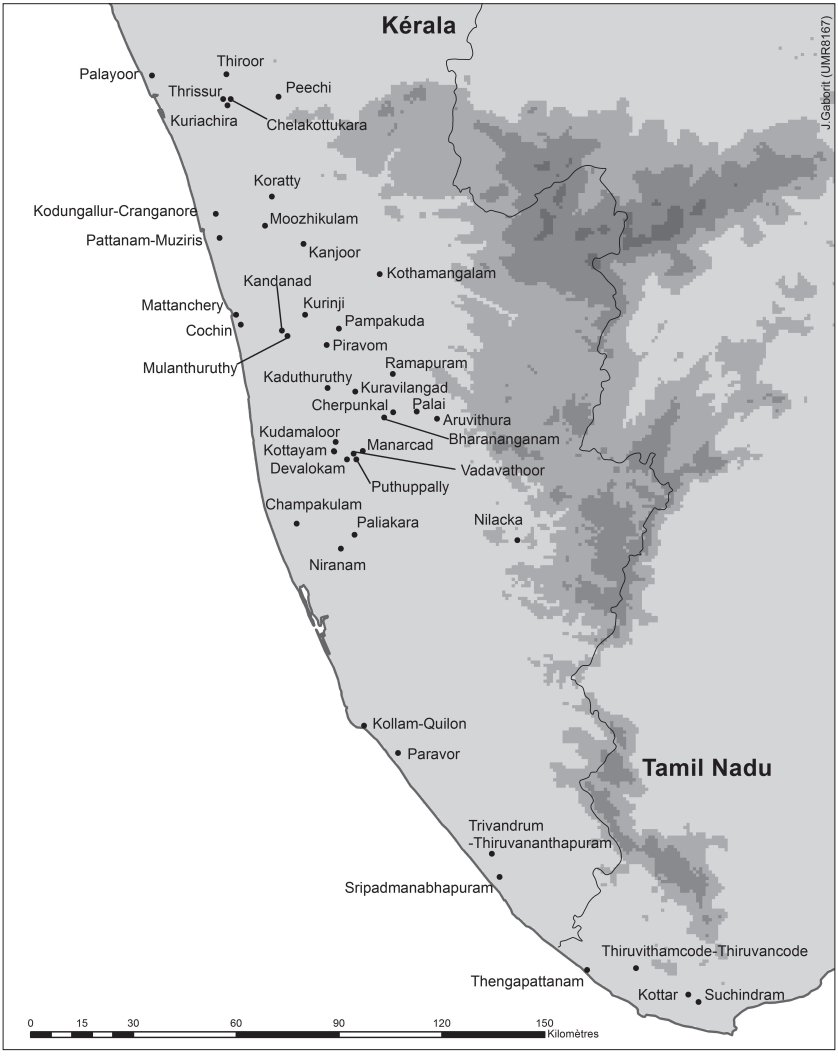


Fig. 1 — Carte du Kérala.

se trouvent dans ces bâtiments. Ce sont quasiment les seules sources dans lesquelles on peut trouver des termes syriaques concernant les édifices des Églises syriaques du Kérala. Plusieurs, d'ailleurs, apportent une information historique. Dans le mur du *qesṭrōmā* de l'église syriaque orthodoxe de Kothamangalam, une inscription de 1849 apr. J.-C. fait état de la reconstruction des ruines de l'église en rappelant qu'en 1685 apr. J.-C., le catholicos y avait été enterré. C'est donc qu'une ancienne église y existait déjà au XVIIe siècle.

Les inscriptions syriaques du Kérala[2] ne livrent pas les noms de toutes les structures ; elles nomment cependant les principales que nous relèverons à leur place.

D'abord, la désignation générale d'une église est, comme partout ailleurs dans le monde syriaque, le mot ܥܺܕܬܳܐ, *ʿidtā*. Le corpus l'enregistre 24 fois ; il se trouve aussi bien dans les églises syriaques orthodoxes, syro-malankares, nestoriennes, syro-malabares. Une graphie particulière se trouve dans l'église syro-malabare de Kuravilangad[3] où le mot se voit écrit ܥܺܬܳܐ, *ʿita*, du fait sans doute de la prononciation selon laquelle le D est omis – comme l'atteste également l'inscription de Stablat dans le Tur Abdin –, mais à Kuravilangad, le Y de la vocalisation est explicité[4].

À l'époque moderne, les inscriptions de quatre églises de l'Église apostolique de l'Orient, Mar-Mari de Kuriachira en 1955, Mar-Yaʿqub-Mpasqa de Peechi en 1959, Mar-Yonan de Thiroor en 1954 et Mar-Augin-Thoovana de Thrissur en 1954 utilisent le mot ܥܡܪܐ, *ʿumra*, pour désigner le bâtiment même de l'église, ce qu'on ne trouve nulle part ailleurs, ce mot qui signifie littéralement « la demeure » étant utilisé pour désigner un monastère, un couvent.

Les églises syriaques kéralaises sont-elles anciennes ?

Selon la tradition[5], l'apôtre Thomas a établi une église dans sept lieux : Kodungallur (Cranganore), Kollam (Quilon), Niranam, Nilackal (Chayal), Kokkamangalam, Kottakkayal (Paravoor) et Palayoor (fig. 2). En outre, des traditions lui attribuent « une demi-église » ou Arapally (de *ara*, « demi » et *pally,* « église ») comme on l'appelle en malayalam, dont se

2. Toutes recueillies dans un corpus par Briquel Chatonnet, Desreumaux & Thekeparampil 2008.
3. Briquel Chatonnet, Desreumaux & Thekeparampil 2008, p. 107-112 ; voir l. 2 et commentaire p. 112.
4. Voir dans cet ouvrage, Desreumaux, p. 492-494.
5. Voir Koonammakkal 2012 ; 2013.

Fig. 2 — Palayoor est une des sept églises fondées par saint Thomas l'apôtre.

prévalent plusieurs lieux comme Malayattoor, Edappally, Aruvithura et Thiruvithamcode, tous dans le sud du sous-continent indien.

Le terme malayalam « Ezharapally » peut être interprété de deux façons. D'abord, il se traduit littéralement « Sept et demi » ; il peut aussi signifier « sept + églises + royales » si « ara » est entendu dans le sens de « roi ». Qu'en reste-t-il ? Kodungallur, connu aussi comme l'ancien port international de Muziris où l'on a retrouvé de la céramique romaine importée[6], a disparu au XIVe siècle suite à une calamité naturelle. De son côté, l'ancien complexe ecclésiastique de Kollam[7] a été submergé dans la mer ; quant au site ecclésial de Nilackal, il s'est fondu dans un univers forestier. En conséquence, on ne trouve plus aujourd'hui d'églises anciennes en ces lieux et quatre églises de la liste ancienne sont actuellement de la période post-portuguaise. Les traditions portées par les familles y sont

6. Le site de Pattanam au nord de Cochin pourrait être l'ancienne Muziris ; il a été récemment fouillé par le Kerala Council for Historical Research : voir SHAJAN, CHERIAN, TOMBER & SELVAKUMAR 2008.

7. On notera, d'ailleurs, que l'ère de l'ancien royaume de Kollam/Quilon, dont la première année correspond à 824/825 apr. J.-C., est restée une référence chronologique : elle est notamment utilisée dans l'inscription de Mulanthuruthy en 1575.

pourtant nombreuses : saint Thomas aurait converti des brahmanes, fondé des églises, bâti des croix de pierre ; ces traditions ne peuvent constituer des preuves, mais elles ont valeur d'indices ; il semblerait bien, notamment, que l'église de Palayur ait été construite sur les ruines d'un ancien temple hindou. Il faudrait évidemment procéder à des fouilles archéologiques à cet endroit – Hambye propose le verger de cocotiers à côté de l'église ainsi d'ailleurs que dans l'enclos de la cathédrale de Mylapore, à une dizaine de kilomètres du centre-ville de Madras/Chenei[8].

Selon une hypothèse répandue parmi les chercheurs qui traitent de cette question, l'église de Thiruvithamcode/Thiruvancode située au Tamil Nadu, au sud de Trivandrum, aurait été le modèle de toutes les églises des chrétiens de saint Thomas dans l'Inde du Sud. Cette hypothèse a été contestée par plusieurs chercheurs comme Henry Brownrigg qui, dans son article sur l'architecture des chrétiens de saint Thomas, arrive à la conclusion que l'église Sainte-Marie de Thiruvithamcode n'est pas dans la tradition de l'architecture de Travancore :

> « Sainte-Marie (de Thiruvithamcode) est très intéressante d'un point de vue architectural, mais on se tromperait probablement si on la voyait comme le type des autres églises anciennes [...] L'architecture de Sainte-Marie se rattache non seulement aux temples de style Tamil, comme Suchindram et Sri-Padmanabhaswami, mais aussi aux mosquées en granite de la même région (Thakkalay, Kottar, Thengapattanam), la dernière conservant encore son toit de pierre. Aucun temple ni aucune mosquée de ce type ne se trouve au nord de Thiruvananthapuram, et il n'y a aucune raison de croire qu'il pourrait y avoir eu des églises. Il n'est pas plausible que le Kérala eût un certain nombre d'églises en granite qui aurait disparu inexplicablement sans laisser de trace. Les sites archéologiques de l'Inde, peut-être plus que tout autre pays dans le monde, sont des témoins du fait qu'une construction en pierre pouvait avoir été ruinée ou réutilisée, mais qu'elle ne disparaît pas. »[9]

On doit noter, à cet égard, qu'il y a des églises au Kérala dans lesquelles les arcs en granit et les piliers des églises anciennes datant probablement du XIIe siècle ont été plus tard réutilisés au XXe siècle, par exemple les églises de Niranam et Kanjoor. À Niranam, les arcs en granit des deux côtés de l'actuelle église appartiennent originellement à l'église ancienne.

Cependant, les premiers témoins datés que sont les inscriptions ne sont pas antérieurs au XVIe siècle : la porte de la nef de l'église de Mulanthuruthy

8. Hambye 1963, p. 417 et 424.

9. Brownrigg 2005, p. 99.

(fig. 3) a été posée en 1575 apr. J.-C. et la cloche de Kuravilangad (fig. 4) a été fondue en 1584 ; il est possible que l'inscription funéraire moderne qui indique la mort du prêtre Zakaria dans la cellule de cette église en 1543 soit une indication fiable. Ce serait la plus ancienne date attestée. Les autres dates sont celles de l'existence de l'église de Kothamangalam en 1685, puis, celle de la construction de l'église de Palai en 1702, donnée, elle, par une inscription malayalam. On ne peut que réitérer le souhait que soient effectuées des fouilles archéologiques.

Fig. 3 — Porte en granit de l'église de Mulanthuruthy.

Fig. 4 — Cloche de Kuravilangad, fondue en 1584.

La situation des églises

La plupart des églises sont construites au sommet d'une colline : c'est le cas dans les régions de tradition chrétienne comme Kuravilangad, Kottayam Valiyapally, Ramapuram, Bharananganam, Piravom, etc.

Presque toutes les anciennes églises ont respecté l'orientation traditionnelle est-ouest, dans laquelle l'autel est invariablement placé à l'est, ainsi à Kottayam Valiyapally, Kuravilangad, Manarcad et Puthuppally. Puis, surtout, on note que la plupart des églises se trouvent dans des

enclos entourés de murs d'enceinte bien construits, à l'imitation des temples hindous ; ainsi à Kottayam Cheriyapally, Ramapuram, Paravoor et Kaduthuruthy. Pour des raisons pratiques ou selon certaines particularités architecturales, certains murs d'enceinte ont été démolis en tout ou en partie, comme à Kuravilangad, Ramapuram, Niranam, etc.

Mais toutes les églises n'ont pas été construites sur les collines. Comme il en fut pour beaucoup d'anciennes cités, un certain nombre d'églises furent construites au bord de rivières : c'est le cas des églises de Kanjoor, Piravom, Palayur, Niranam, Aruvithura, Kaduthuruthy, Palai, Cherpunkal, Puthuppally, Champakulam, Kottayam, Valiyapally, etc. (fig. 5)

Fig. 5 — Kanjur, un exemple d'église construite au bord de l'eau.

À l'intérieur des terres, quand on est éloigné d'une rivière, un puits ou un bassin plus ou moins vaste construits près de l'église remplacent la rivière ; ils permettent aux fidèles de laver leur visage, leurs pieds et leurs mains avant d'entrer dans l'église[10]. Lors de la fête de *denḥa* (Épiphanie), par exemple, les gens se baignent dans la rivière ou dans le bassin au milieu de la nuit pour se remémorer le baptême de Jésus et leur propre baptême. À Palai, par exemple, encore maintenant, les fidèles ont conservé la coutume de se baigner dans la rivière située en face de l'église et à Manarcad, ils se baignent dans le bassin de l'église. Il faut noter dans ce contexte que les fidèles hindous pratiquent un bain rituel avant d'entrer dans le temple. On trouve un bassin de ce type de temple hindou dans l'enclos de l'église de Palayur. Lors de la fête de *denḥa*, c'est là que s'effectuent les baptêmes.

10. Cette pratique liée au culte est attestée par des témoignages du XVIe siècle : voir HAMBYE 1965, p. 274.

Le complexe de l'enclos

Le visiteur occidental est particulièrement frappé par l'organisation des aires dans lesquelles beaucoup d'églises sont situées : comme les clos paroissiaux bretons, ce sont des enclos (fig. 6) entourés d'un mur épais ; dans l'axe de l'entrée, munie d'un portail orné, – celui de Kandanad est muni d'une inscription syriaque datée de 1894 apr. J.-C. –, se trouve la croix monumentale ; un peu à côté, le porte-enseigne ; non loin de l'église, des bâtiments de service. L'organisation est tout à fait semblable à celle des temples hindous souvent construits dans des enclos carrés entourés de murs. Le mur d'enceinte de l'église Cheriyapally de Kottayam est semblable à celui du temple de cette ville.

Les bâtiments annexes

Un peu à l'écart de l'église, on pourrait normalement trouver – mais c'est rare aujourd'hui – deux petits bâtiments de bois sur les côtés nord et sud. L'un d'eux est utilisé comme *ayudhapura*, « maison des armes », et l'autre comme *vadhyapura* ou *kottupura*, « maison des instruments de

Fig. 6 — L'enclos de l'église de Ramapuram.

musique » (fig. 7). Comme le service militaire était l'une des principales professions des chrétiens de saint Thomas[11], ceux-ci étaient autorisés à porter leurs armes partout où ils allaient en vertu d'un privilège royal qui leur avait été octroyé. Comme cela constituait pour eux un grand honneur et un motif de fierté, les chrétiens de saint Thomas portaient leurs armes dans les endroits publics, même pour aller à l'église. Cependant, avant d'entrer dans l'église, ils devaient laisser leurs armes à l'extérieur, dans l'*ayudhapura.*

Fig. 7 — *Kottupura*/*vadhyapura* de Kuravilangad.

Les musiciens appelés *chendakottukar* (de *chenda*, « tambour » et *kottukar*, « joueurs ») étaient souvent des hindous de caste inférieure qui n'étaient pas autorisés à entrer dans l'église. Une *kottupura* fut donc érigée à leur usage en face de l'église. Ils y gardaient leurs tambours et leurs autres instruments de musique ; actuellement, les enclos de Ramapuram, Pala et Kuravilangad en conservent encore un.

11. On possède des témoignages du XVIe siècle selon lesquels les chrétiens syriaques du Kérala étaient des guerriers réputés : voir HAMBYE 1965, p. 262.

Dans certains enclos, il y a aussi une *uttupura* (de *uttu*, « donner à manger » et *pura*, « maisonnette ») où était distribuée de la nourriture pour les pèlerins et les fidèles et où des repas communautaires étaient servis.

En outre, des feux d'artifices étant couramment pratiqués lors des festivités, on trouve dans les enclos une *vedipura* (de *vedi*, « pétard » et *pura*, « maisonnette »), maison où étaient gardés les feux d'artifices.

Enfin, il est normal qu'un bâtiment presbytéral se trouve à proximité de l'église, la plupart du temps au sud de celle-ci ; à Kandanad, Kuravilangad et Kurinji, il comprend notamment une « cellule », ܩܠܝܬܐ, *qlayta*, chambre prévue pour l'évêque ou le patriarche.

Les croix de granite

Les croix de granite sont caractéristiques du paysage qu'offrent les enclos des chrétiens de saint Thomas. La plupart des croix sont placées face à l'église en droite ligne à partir de l'entrée de l'enclos, dans l'axe de l'église (fig. 8). Dans quelques endroits, cependant, elles ont été placées, pour des raisons de commodité, près de l'entrée principale de l'église. De façon très semblable aux temples hindous où les objets sacrés sont placés sur des supports en forme de lotus, les croix de granite sont érigées sur des piédestaux très ornementés, presque toujours en forme de lotus. Aux quatre coins de ces piédestaux, conformément à leur parallèle hindou, sont sculptées des représentations de personnages bibliques et angéliques, des fleurs, des éléphants (fig. 9), des aigles, des dragons, des paons[12] et autres animaux. Certaines croix portent gravées des inscriptions syriaques : à Koratty, à Valiyapally de Kottayam et à Moozhikulam ; on y trouve l'équivalent du INRI latin et de courtes citations des psaumes ou du Nouveau Testament relatives au symbolisme de la croix.

Fig. 8 — Croix de Kaduthuruthy.

12. L'association de saint Thomas et du paon est un fait troublant : le paon est l'oiseau national de l'Inde. C'est l'animal sous la forme duquel la déesse Parvâthi est apparue à Shiva ; il est aussi associé au culte du fils de Shiva, Skanda, dieu de la jeunesse : voir Hambye 1963, p. 420. Il est probable toutefois que les bas-reliefs représentant des animaux comme les paons et les éléphants soient dus tout simplement aux ouvriers hindous pour qui ces motifs étaient habituels. Ces images hindouistes qui étaient neutres pour les chrétiens ont ainsi été christianisées par eux. Il s'agit là d'un processus d'inculturation pionnière.

Fig. 9 — Piédestal de la croix de Chengannur.

Des lampes à huile sont attachées autour des bases des piédestaux de ces croix afin que les fidèles viennent les allumer le matin, le soir, pendant les fêtes ou à tout moment quand ils viennent visiter l'église.

La base des croix en granite est constituée comme le *mandala* hindou tridimensionnel, c'est-à-dire « un cercle inscrit dans un octogone lui-même inscrit dans un carré orienté suivant les quatre points cardinaux »[13]. Il s'agit évidemment d'une influence hindouiste et bouddhiste sur des objets de l'église chrétienne. La plus grande de ces croix se trouve à Kaduthuruthy ; elle a été achevée en 1597 quand mar Abraham était l'évêque des chrétiens de saint Thomas. Après sa mort, la croix fut bénie par Alexis de Menezes, archevêque de Goa.

Les porte-enseignes

En face de l'église et près de la croix, on trouve un porte-enseigne appelé *kodimaram* (de *kodi*, « drapeau » et *maram*, « arbre ») de taille et

13. Brownrigg 2005, p. 107.

de hauteur variables (fig. 10). Jusqu'à une époque récente, c'était un arbre ou un rondin. Aujourd'hui, c'est souvent une colonne de ciment revêtue de feuilles de métal. Il était destiné à ériger les drapeaux de chaque église, à l'imitation des porte-enseignes des temples hindous où ce mât porte les symboles de la divinité particulière du temple. Traditionnellement, on dit que ces *kodimaram* ressemblent aux différents segments des vertèbres humaines.

Fig. 10 — Porte-enseigne de Paliakarra.

La structure architecturale des églises

Vue de l'extérieur, la partie la plus orientale des toits des anciennes églises se présente en surélévation ; dans plusieurs cas, il s'agit même d'une tour (fig. 11). C'est au-dessous, à l'intérieur, que se trouve l'autel, au lieu le plus élevé par rapport à toutes les autres parties de l'église. L'autel et son toit s'élèvent au dessus de tout le reste de l'édifice car ils représentent le ciel. Les façades occidentales qui ont été élevées comme la plus haute partie du bâtiment sont des innovations portugaises postérieures.

Fig. 11 — L'église de Kudamaloor et la tour de son sanctuaire surélevée.

Le mondalam

Pour entrer dans le bâtiment proprement dit, il faut d'abord passer dans ce long hall d'accès, partie la plus occidentale de l'église, traditionnellement appelée *mondalam*[14] ou *mukha-mandapam* (de *mukha*, « face » et *mandapam*, « bâtiment »). On remarque que c'est la partie la plus basse du bâtiment, tant au niveau du sol qu'au niveau du toit. Les toits des églises sont renommés pour leur ornementation en bois décorés, similaires en cela aux toits traditionnels des temples et des *illams*[15] résidentiels. Les côtés du *mondalam* sont ouverts en galeries à colonnes. Dans de nombreux cas, ils sont pourvus de banquettes où l'on peut s'asseoir. Jadis, dans les villages, ils étaient les seuls locaux paroissiaux, et servaient de halls pour les réunions d'associations et diverses fonctions sociales. En bref, le *mondalam* est utilisé comme lieu global où les chrétiens tiennent les séances de catéchisme et les réunions de toutes sortes.

La façade

Le trait caractéristique le plus imposant des églises des chrétiens de saint Thomas post-portugaises au Kérala est la façade, appelée *mukhavaram*, « face, visage ». C'est simplement le mur occidental de la nef, qui est élevé pour devenir le pinacle de l'église, orné d'une croix centrale accostée de deux croix plus petites. Ces éléments ne sont pas ceux des églises bâties avant l'arrivée des Portugais (en 1498). Ces façades sont richement ornées de reliefs, constellées d'images, de motifs religieux, de statues, de fleurs, d'animaux, représentant éventuellement les origines particulières de l'église en question. Une façade particulièrement équilibrée dans sa composition et sa décoration est celle de Kaduthuruthy (fig. 12), façade moderne qui utilise des éléments traditionnels où des statuettes et des petits personnages en bas-reliefs représentent le couronnement de la Vierge, la pesée des âmes par saint Michel piétinant le dragon, saint Joseph tenant l'enfant Jésus par la main, des angelots musiciens, une Vierge, des poissons à tête d'éléphant.

La porte d'entrée

L'entrée principale, un portail situé dans la façade occidentale, dénommée ܬܪܥܐ, *tarʿa*, dans l'inscription syriaque de Mulanthuruthy, est

14. Le mot n'est pas malayalam ; il est peut-être d'origine dravidienne ; son étymologie n'est pas connue.

15. Résidence des brahmanes privilégiés. Leur architecture et leur décor étaient particulièrement soignés, œuvres de maîtres artisans.

Fig. 12 — La façade ornée de Kaduthuruthy (voir aussi pl. XIXa).

appelée en malayalam l'*aanavathil* (de *aana*, « éléphant », et *vathil*, « porte »). Dans certaines églises, il y a deux entrées plus petites sur les côtés, une à gauche et l'autre à droite. L'*aanavathil*, parfois, est lui-même percé d'une petite porte qui permet, quand le portail est fermé, de pénétrer dans l'église.

Le hayklā (plan fig. 18)

En pénétrant par l'*aanavathil,* on se trouve dans la partie la plus occidentale du ܗܝܟܠܐ, *hayklā* (mot syriaque signifiant littéralement « temple », qui est utilisé dans l'inscription de l'église syro-orthodoxe

de Kothamangalam pour désigner l'église tout entière et dans celle de Mulanthuruthy pour désigner explicitement la nef). Cet espace est celui des laïcs. Jusqu'il y a un demi-siècle, les femmes et les hommes y étaient séparés durant les offices. Chez les syro-malabars, la section arrière du *hayklā* est réservée aux femmes. Chez les orthodoxes et les syro-malankares, les hommes se tenaient à gauche et les femmes à droite. Formellement, une balustrade munie d'une porte en son milieu sépare la section des femmes de celle des hommes ; les petites filles se tiennent dans les rangées du milieu dans la section des femmes et les jeunes garçons dans les rangées du milieu dans la partie orientale du *hayklā* réservée aux hommes. On dit que le *hayklā* est le symbole de ce monde tandis que le ܡܕܒܚܐ, *madbḥā* (en syriaque « sanctuaire ») représente le ciel.

Le bêma[16]

À une époque plus ancienne, un ܒܡܐ, *bêma* ou estrade, en bois au Kérala, était placée au milieu du *hayklā* pour la conduite des prières et de la liturgie de la parole ; ce dispositif qui existe en Syrie et en Iraq, symbolise Jérusalem, le centre du monde. On en voit maintenant à la chapelle de la résidence du catholicos de l'Église syro-orthodoxe Devalokam de Kottayam, dans l'église syro-orthodoxe de Pampakuda, dans la chapelle du grand séminaire syro-malabar de Vadavathoor et dans l'église nouvelle syro-malabare de Kudamaloor. Alors donc que le bêma avait disparu des églises syriaques, on observe une tendance actuelle dans les églises du Kérala à le réintroduire dans les églises modernes ; l'église moderne de Kodamaloor en est un bon exemple[17]. Dans les églises syro-occidentales kéralaises dans lesquelles le bêma a disparu, sa fonction demeure : une petite table mobile placée dans la partie avancée du *hayklā*, juste devant le *qesṭrōmā*[18] ou même à l'intérieur de celui-ci est le lieu de la lecture de l'Ancien Testament ; c'est là aussi où les prêtres se tiennent pour mener le service de *ṣapro*, de *ramšo* et les liturgies des fêtes propres. En revanche, la lecture des épîtres catholiques a lieu sur la dernière marche du *qesṭrōmā* au sud, la lecture de saint Paul sur la dernière marche du *qesṭrōmā* au nord et la lecture de l'Évangile (réservée au prêtre) juste au-dessus, au bord du *madbḥā* au milieu.

16. Voir Hambye 1967.

17. C'est également le cas de la chapelle moderne du centre de l'Église chaldéenne catholique N.-D. de Chaldée à Paris.

18. On trouvera une définition du *qesṭrōmā* dans Khouri-Sarkis 1960, p. 363. Les termes sont à préciser.

Les lampes à huile

L'objet que l'on trouve constamment au centre du *hayklā* des églises de la tradition syro-occidentale est la lampe à huile en bronze (fig. 13). Au commencement, sa forme était simple. Maintenant, elle a plusieurs branches et plusieurs niveaux. C'est un nouvel exemple d'inculturation qui consiste à emprunter des éléments aux traditions des temples hindous. On doit souligner ici qu'on ne peut trouver de *pooja*[19] et de temple hindou sans *deepa* (« lumière ») ni *dhupa* (« encens ») qui constituent des éléments essentiels des rites hindouistes.

Fig. 13 — La lampe à huile de l'église de Kandanad.

Les fonts baptismaux

La position exacte des fonts baptismaux dans les églises kéralaises est un problème historique. En effet, dans quelques églises, on trouve les fonts au milieu du *hayklā*, sur le côté sud où une pièce spéciale a été construite, par exemple à Kaduthuruthy ; dans d'autres églises, on trouve

19. Rite d'offrandes honorifiques de fleurs, de lumière et de bonne odeur à des figurations divines ou des personnages.

les fonts baptismaux contre le mur sud du *hayklā*, par exemple à Kottayam Valiyapally ; ils se trouvent près du mur sud en face du *qesṭrōmā* ou même dans le *qesṭrōmā* lui-même à Cheriyapally et à Paravur. Cette tendance à le situer au sud se rattache au symbolisme du côté ouvert du Christ d'où jaillissent l'eau et le sang, symbole du baptême. Dans quelques cas, cependant, on peut trouver les fonts dans une chapelle attachée dans la partie ouest du mur nord du *hayklā*, comme à Kanjoor ; en d'autres endroits, les fonts sont fixés dans le coin nord-ouest du *hayklā*, par exemple à Ramapuram. Dans l'église Mart-Mariam-Valiyapally de Thrissur, le baptistère – qu'une inscription syriaque moderne appelle ܒܝܬ ܥܡܕܐ, *bēt ʿmādā*, se situe dans une pièce au sud du sanctuaire, selon la tradition syro-orientale.

Le balcon ou la tribune

Un autre élément que l'on trouve dans quelques églises est le balcon construit dans la partie occidentale du *hayklā* pour la chorale, à l'imitation des églises portugaises ou anglicanes.

La chaire

Dans le *hayklā* de certaines églises, il existe une chaire en bois richement décorée, vestige d'une influence occidentale mais avec des motifs indiens. Comme la chaire épouse la forme d'une fleur – celle de lotus, notamment – elle est appelée *pushpam* « fleur » en malayalam. Souvent, cette fleur sort de la bouche d'un éléphant, d'un tigre, d'un lion, d'un dragon, etc. Plusieurs de ces chaires sont très richement sculptées et ornées, détail qui témoigne de l'importance que les chrétiens accordent au ministère de la parole de Dieu.

Le *pushpam* désigne la table de la parole, tandis que l'autel, *madbḥā*, désigne la table du pain.

Le qesṭrōmā

Le ܩܕܣܛܪܘܡܐ, *qesṭrōmā* (grec *katastrôma*, « plancher inférieur »), est la place réservée au clergé, aux diacres, aux musiciens et aux autres desservants de la liturgie. Le *qesṭrōmā* commence là où finit le *hayklā* (fig. 14). Il est élevé d'un degré plus haut que

Fig. 14 — Le *qesṭrōmā* de l'église de Kadamattom.

le *hayklā* parce que le paradis qu'il symbolise relie ce monde-ci au ciel symbolisé par le *madbḥā*. Une balustrade sépare le *qesṭrōmā* du *hayklā* et trois ou quatre degrés partant du *qesṭrōmā* aboutissent au *madbḥā*, la partie la plus orientale de l'église.

Le madbḥā *et son rideau*

Un rideau[20] sépare le *qesṭrōmā* du *madbḥā*. Le mot syriaque ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, dérivé de la racine *dbaḥ*, « sacrifier », peut être interprété comme « le sanctuaire », ainsi dans l'église syro-malabare de Kuravilangad ou comme « l'autel » qui s'y trouve, ainsi dans l'église syro-malabare de Kaduthuruthy et dans trois églises apostoliques de l'Orient à Chelakottokara et Thrissur. L'autel des églises syro-orientales est placé sur le mur oriental de l'église qui comporte habituellement, dans la tradition syriaque orientale, deux niches ou *beth gazā* (« lieu du trésor ») où la coupe et la patène sont placées. Chez les syro-malabars, jadis, un second rideau était placé en face de l'autel. Le saint des saints était gardé comme un *mysterium tremendum* où, selon le plan original, aucune fenêtre ni porte n'était percée dans les murs orientaux. L'autel des églises syro-occidentales est toujours placé en avant du mur oriental du *madbḥā* pour permettre la procession circumambulatoire initiale de la liturgie après le trisagion.

Une corniche moulurée fait tout le tour du *madbḥā*.

L'autel

Quant aux autels, ils sont grandement décorés, dans le style maniériste portugais. Dans les églises syro-orthodoxes, beaucoup sont enrobés dans les boiseries à la mode du Tur Abdin, avec des inscriptions et des motifs décoratifs en or sur fond rouge ; cet ensemble s'appelle « le saint des saints », ܩܕܫ ܩܕܫܝܢ, *qduš qudšin* ; on en a une dizaine d'attestations (fig. 15) ; l'église syro-malabare de Kothamangalam se singularise en utilisant cette expression pour désigner l'ensemble du sanctuaire.

Les églises syro-orientales kéralaises ne présentent pas cette structure d'autel habillé du *qduš qudšin* qui est une importation des évêques du Tur Abdin.

Les vérandas

En été, les prières du soir s'effectuent dans la véranda du sud qui court parallèle au *hayklā*. Cela pourrait correspondre au *beth ṣlotā* de la tradition

20. Khouri-Sarkis 1960 traite de sa signification théologique ; il donne à ce propos les mots *phroso*, *wilo*, *setro*.

Fig. 15 — Angamaly. L'autel et son retable.

syro-occidentale tur-abdinite. Quelques églises ont des vérandas des deux côtés du *hayklā.* Les églises modernes ne construisent plus de vérandas.

Les inscriptions syriaques

Dans de nombreuses églises des chrétiens de saint Thomas, se trouvent des inscriptions syriaques. Nous avons déjà mentionné les inscriptions sur les croix des enclos. Dans les églises, certaines inscriptions sont gravées sur le granite et le marbre, d'autres sont gravées ou peintes sur bois, quelques-unes sont en relief. Quelques-unes se trouvent dans le *madbḥā* ; ce sont là surtout des inscriptions d'autel et de retable d'une part, et des inscriptions murales dans le sanctuaire d'autre part, gravées sur des plaques commémoratives ou peintes sur les fresques, les statues, les niches, tandis que quelques-unes sont des épitaphes sur des mausolées ou tombeaux. Des

inscriptions ornent aussi les arcs triomphaux des sanctuaires. Quant à leur contenu, ce sont des citations bibliques, les dix commandements, des phrases concernant l'eucharistie, des dates historiques, des biographies épiscopales, etc. Les dix commandements, par exemple, sont inscrits au dessus de l'autel de Trippunithura. À Kadamattom, ce sont des citations scripturaires faisant référence à l'eucharistie. À Kothamangalam et dans plusieurs autres églises syriaques orthodoxes, l'inscription donne la date de construction et d'achèvement du *qduš qudšin* (« saint des saints »). Au dessus de ces inscriptions, tout en haut du cadre d'autel, l'une parle de son histoire et inscrit l'hymne pseudo-éphrémienne en quatre hémistiches *Honaw tarʿo mle raḥme* [...] (« Ceci est la porte de miséricordes [...] »), inscription habituelle dans les *qduš qudšin* des églises du Tur Abdin. Une des plus notables des inscriptions syriaques, dans l'église syro-orthodoxe patriarcale de Mulanthuruthy, a été gravée sur le montant de granite de l'*aanavathil* pour donner la date de la restauration de l'église en 1574 apr. J.-C. On trouve aussi des inscriptions syriaques sur des niches et des statues, des fonts baptismaux, des tombes, des croix, des façades des églises, des pièces annexes dans l'enceinte, ainsi que les portails des enclos.

Le décor peint

Beaucoup d'églises des chrétiens de saint Thomas possèdent des peintures murales, essentiellement dans le sanctuaire, mais aussi parfois dans le *hayklā*, peintures d'influence portugaise ; mais certaines figures sont de style hindouiste, comme la représentation de l'enfer (fig. 16). Dans l'église syriaque orthodoxe de Paliakara et dans la cathédrale syro-malankare de Trivandrum, par exemple, sur le mur oriental du *madbḥā* sont représentés les douze apôtres avec le nom de chacun d'eux inscrit en syriaque.

Les voûtes des sanctuaires, quant à elles, sont décorées de figures d'anges, de croix et de fleurs. Les églises de Kottayam Valiyapally, Cheriyapally, etc., en sont de bons exemples. Ces voûtes en demi-cylindre à caissons carrés (fig. 17), caractéristique saisissante des sanctuaires kéralais, sont une question posée aux historiens de l'architecture et de l'art : il paraît bien qu'elles sont dues à la tradition architecturale portugaise. On songe, par exemple au Mosteiro de São Salvador de Grijó.

Conclusion : un style kéralais héritier d'une histoire complexe

L'architecture des églises kéralaises a des origines encore obscures : on ne connaît aucune église antérieure à l'arrivée des Portugais, même s'il reste quelques éléments dont certains en granite d'anciennes églises du

Fig. 16 — Angamaly : peinture de l'enfer (voir aussi pl. XXb).

Fig. 17 — Kadamattom : le retable tur-abdinite avec inscription, sous la voûte à caissons.

XIIe siècle (à Kanjur et Niranam). On ne connaît pas leur plan ancien. Mais on peut effectuer des relevés et des observations sur les édifices actuels. La structure architecturale commune qui paraît conserver un modèle ancien est celle de l'agencement en trois parties à partir de la tour-sanctuaire carrée aux murs très épais, élevés sur un chanfrein. Couverte d'une voûte en demi-cylindre, elle est ouverte à l'ouest par un arc élevé sur des piliers engagés.

Le plan tripartite s'est maintenu jusqu'à nos jours : sous la voûte, sanctuaire carré très élevé, *hayklā* en nef unique qui s'appuie contre l'arc du sanctuaire et *mondalam* constituant une galerie d'accès à la porte principale à l'ouest ; ce plan est pré-portugais et pourrait laisser soupçonner une évolution à partir d'un sanctuaire simple en pierre (fig. 18) à l'image de certains temples hindous, sanctuaire devant lequel les fidèles se rassemblaient, éventuellement sous un abri léger qui s'est construit plus tard en maçonnerie en s'appuyant contre la façade ouest de ce sanctuaire : par nature, une liturgie chrétienne est communautaire et réclamait un *hayklā* pour l'assemblée. La liturgie demandait aussi des espaces spécifiques : *qesṭrōmā*, bêma ; cette structure pouvait être la forme originale de l'église syro-orientale au Kérala.

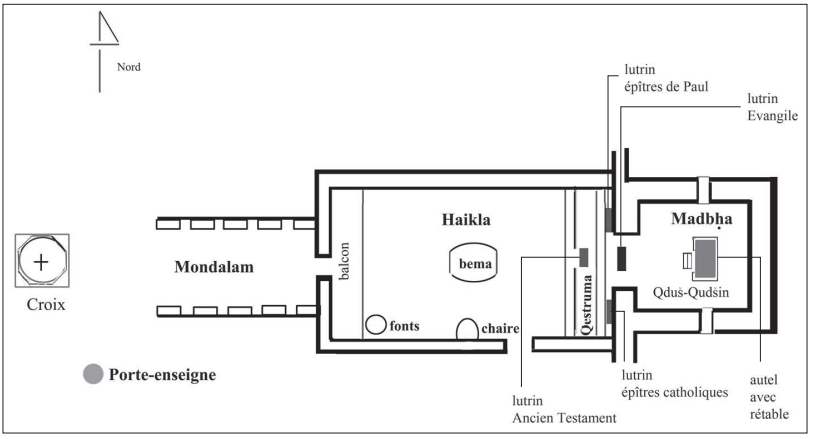


Fig. 18 — Plan schématique d'une église kéralaise.

Après l'arrivée des Portugais et la séparation des orthodoxes en 1653 au serment de Mattanchery, la tradition syro-occidentale a conservé ce modèle dans ses églises. Leur décoration intérieure maniériste surabondante est

complètement portugaise. Puis les disputes des églises entre les syriaques orthodoxes et les catholiques à partir de la période hollandaise (à partir de 1663) aboutissent, à la période anglaise, à la décision arbitraire de John Munroe au début du XIXe siècle, d'attribuer aux orthodoxes les églises communes, ce qui explique que plusieurs églises syriaques orthodoxes du Kérala conservent des éléments latins dans un décor portugais. De leur côté, certaines églises syro-malabares comme Kodamalur, Kuruvilangad, Ramapuram, aussi anciennes que les églises syro-orthodoxes (elles datent du XVIe siècle), en conservent les mêmes traits. Au XIXe siècle, à la suite de la mission de mar Kurillos, originaire du Tur Abdin, les autels syro-orthodoxes ont été ornés de boiseries de style tur-abdinite. De leur côté, les églises syro-malabares qui ont été construites au XIXe siècle l'ont été sur le modèle latin à trois nefs. De nos jours, les églises syro-malabares continuent de copier les églises latines ; on construit des grottes de Lourdes et des chemins de croix dans les enclos. Et certaines églises modernes syro-malankares tentées aussi par les modèles occidentaux offrent de grands espaces, mais ne conservent pas le charme de leur architecture traditionnelle.

Dans toutes les églises, de nombreux éléments hindouistes ont été adoptés par les chrétiens pour l'organisation de leur espace ecclésial : enclos, lampes à huile, piédestaux des croix, décors animaux, mâts porte-enseigne, bassins d'ablutions. Pourtant, l'église ne pouvait pas copier le sanctuaire hindouiste étroit conçu pour des cultes individuels : la liturgie chrétienne est un rite communautaire.

Les églises syriaques du Kérala témoignent d'une longue histoire au cours de laquelle s'est opérée la synthèse d'une structure syro-orientale bâtie en contexte hindouiste et enrichie sur des modèles portugais puis des décors tur-abdinites. Ces échanges et emprunts entre des structures et des styles syriens du Tur Abdin, syro-orientaux de Mésopotamie, indiens du Kérala et occidentaux du Portugal ont produit des édifices syriaques particulièrement originaux sous lesquels il est actuellement presque impossible de déceler les structures les plus anciennes de la période des origines. L'archéologie a encore de multiples tâches à accomplir.

Bibliographie

Briquel Chatonnet, Desreumaux & Thekeparampil 2008 : Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux & Jacob Thekeparampil, *Recueil des inscriptions syriaques. 1, Kérala* Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, De Boccard.

Brownrigg 2005 : Henry Brownrigg, « Portuguese, Syrian and Kerala Elements in the Church Architecture of the St. Thomas Christians », *Journal of South Indian History* 2, 1 (March 2005), p. 98-122.

Hambye 1963 : Edouard R. Hambye, « L'apôtre saint Thomas en Inde », *L'Orient syrien* 8, p. 413-424.

Hambye 1965 : Edouard R. Hambye, « Us et coutumes chrétiennes des Syriens de l'Inde au XVIe siècle », *L'Orient syrien* 10, p. 261-280.

Hambye 1967 : Edouard R. Hambye, « Les chrétiens syro-malabars et le "bêma" », *L'Orient syrien* 12, p. 83-107.

Khouri-Sarkis 1960 : Gabriel Khouri-Sarkis, « Notes sur l'anaphore syriaque de saint Jacques », *L'Orient syrien* 5, p. 363-384.

Koonammakkal 2012 : Thomas Koonammakkal, *Elements of Syro-Malabar History*, Kottayam, Beth Aprem Nazrani Dayra.

Koonammakkal 2013 : Thomas Koonammakkal, « Saint Thomas' Traditions in the Patristic Period », *Orientalia Christiana : Festschrift für H. Kaufhold*, Wiesbaden, sous presse.

Shajan, Cherian, Tomber & Selvakumar 2008 : K. Paul Shajan, P. J. Cherian, Roberta Tomber & Veerasamy Selvakumar, « The External Connections of Early Historic Pattanam, India : the Ceramic Evidence », *Antiquity* 82 (315), Project Gallery, http://www.antiquity.ac.uk/projgall/tomber/ (vu le 8 juillet 2013).

Les églises, leur architecture et leurs aménagements dans les inscriptions syriaques

Alain Desreumaux
CNRS, UMR Orient et Méditerranée

Les noms des structures architecturales, de leurs différentes parties et des aménagements des monuments anciens ne sont pas tous connus et sont souvent difficiles à déterminer avec précision. Les inscriptions qu'on y trouve, lorsqu'elles ont été gravées par les constructeurs ou les restaurateurs, n'avaient pas pour but de nommer les structures ou les pièces d'architecture à l'intention des visiteurs ni des historiens du XXIe siècle. Elles étaient destinées à commémorer l'auteur et la date de la construction, à invoquer la grâce divine, à s'assurer l'intercession des saints ou demander la prière du fidèle, non sans espérer sans doute perpétuer la mémoire des commanditaires et des architectes. Ce faisant, elles sont parfois une chance pour les visiteurs modernes que nous sommes, lorsqu'elles sont rédigées de telle manière qu'elles désignent la structure qu'elles commémorent : « A été faite cette église [...] par [...] en l'année [...] », « A été posé ce linteau [...] ».

Nous tenterons donc d'amorcer un recensement des inscriptions syriaques qui contiennent des désignations explicites des bâtiments, des structures et des divers aménagements sur lesquelles elles se trouvent. Les architectes et archéologues pourront y trouver les termes syriaques courants et les termes techniques des églises fréquentées, sinon bâties par des communautés syriaques et mieux appréhender peut-être des traits spécifiques dans les différentes régions où on les trouve.

Ce faisant, nous ne ferons que suivre le travail accompli par les pionniers de l'épigraphie syriaque, qui ont révélé et transmis de façon fiable les plus importants vestiges de Syrie et de Turquie : Enno Littmann et Henri Pognon, qui ont accompli une œuvre essentielle et irremplaçable en rendant compte avec une précision archéologique des textes inscrits dans les détails de l'architecture et en les commentant dans leur contexte historique. La parution des deux corpus épigraphiques exhaustifs, celui

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 491-520.

du Kérala et celui de l'Iraq, ainsi qu'un premier recueil du Tur Abdin a rendu possible une étude qui se nourrit d'une documentation éparse dans laquelle on s'efforce de trouver des indices de terrain.

Le présent recensement est seulement une liste ordonnée, une sorte de petit dictionnaire commenté. Il faudrait y insérer les plans de tous les édifices portant l'indication de la situation exacte des inscriptions relevées[1] ; l'analyse des termes épigraphiés fait en effet apparaître le besoin de comprendre les contextes archéologiques précis des inscriptions, ce que peu de publications permettent. Il faudrait aussi le confronter avec les textes syriaques dans lesquels sont décrites et nommées les structures architecturales ; Jean Maurice Fiey avait largement entamé cette étude dans son bel ouvrage *Mossoul chrétienne*. Tout cela suggère aujourd'hui qu'un copieux ouvrage analytique et synthétique sur la question serait le bienvenu[2].

Les désignations syriaques d'une église

En premier lieu, il convient d'examiner comment était désigné *in situ* le bâtiment qu'on appelle « une église ». D'après les inscriptions recueillies ou conservées à ce jour, plusieurs mots et expressions sont employés.

Le mot courant habituel est ʿidtā

Le mot syriaque généralement utilisé est ܥܕܬܐ, *ʿidtā*, qui vient de la racine ʿaD, « assembler, convoquer » ; il correspond au grec ἐκκλησία ; il a le même sens et le même usage que le français « Église/église ». On notera que, dans le substantif, le D ne se prononce pas, ce qui explique, d'ailleurs, certaines graphies.

En Syrie du Nord

En Syrie du Nord, essentiellement dans le Massif calcaire, les « villes mortes » conservent les plus anciens vestiges architecturaux dans lesquels on voit encore des inscriptions syriaques. Beaucoup d'entre elles désignent les édifices cultuels. Le mot *ʿidtā* est attesté par les inscriptions suivantes :

– à Khirbet Ḥasan, sur le linteau de la porte occidentale du mur sud de l'église, l'inscription[3] indique que celle-ci a été achevée en 507 AD et chiffre

1. Comme le fait, de manière exemplaire Van Rompay 1999, plan 2.
2. Si le présent article pouvait susciter une thèse ou même un programme de recherche, il aurait atteint son but.
3. Publiée par Littmann 1905, n° 6, p. 15-21, l'inscription est mieux lue par Pognon 1907, n° 82, p. 144-145, malgré les assertions de Littmann 1934, p. 62-63 ; la lecture et

les dépenses afférentes. Le mot employé est ܥܕܬܐ, *ʿidtā*. De l'emplacement de l'inscription, précisément indiqué par Littmann[4], je déduis que la porte occidentale de la façade sud est l'entrée principale de l'église ;

– à Stablat, dans le jabal al-Ḥass, une inscription sur un bloc remployé donne la date de construction d'une église en 593-594 AD[5] ; d'après son inventeur, Henri Pognon – et en faisant confiance à son dessin –, le mot écrit est ܥܬܐ, *ʿtā* et constituerait une faute vis-à-vis de l'orthographe correcte ܥܕܬܐ ; il semble cependant que cela représente la transcription de la prononciation qui omet de faire entendre le D. Un phénomène semblable se trouve au Kérala : l'inscription Kuravilangad 2[6] voit le mot écrit ܥܝܬܐ *ʿitā* dans lequel le D est également omis, mais où le Y de la vocalisation est explicité.

Au Tur Abdin

C'est bien entendu le mot ܥܕܬܐ, *ʿidtā*, que l'on trouve aussi employé dans plusieurs églises de villages du Tur Abdin.

– L'inscription de rénovation de l'église du monastère Mar-Yaʿqub de Ṣalaḥ dans les années 750 est aujourd'hui sur un bloc remployé comme support de l'autel de la chapelle des défunts, pièce annexe sud du sanctuaire ; elle concerne l'église du couvent[7].

– Il en est de même avec l'inscription de l'église Mar-Addaï du village d'Hešterek, datée de 771/2 AD ; le texte toutefois est gravé sur le mur de l'oratoire qui jouxte l'église proprement dite (voir plus loin).

– L'inscription de l'église de village de Kfarbê, gravée verticalement sur le montant ouest de la porte des hommes commémore un prêtre de l'église en 778/9 AD ; on la lit quand on se tient dans la pièce annexe longitudinale sud par laquelle on doit passer pour entrer dans l'église ; l'inscription est mutilée à sa fin, mais il semble qu'il s'agisse de la sépulture du prêtre déposé dans cette pièce ; on pourrait d'ailleurs voir cette dernière comme ayant la fonction de mémorial des défunts, un *beth qaddīšē*.

le relevé effectués par la mission épigraphique franco-syrienne de 2006-2007 (voir Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011a) confirment la lecture de Pognon.

4. « Sur le linteau du portail ouest du mur sud de l'église », Littmann 1905, p. 15. Aujourd'hui, le bâtiment a disparu, mais le linteau a pu être mis en sûreté au musée d'Idlib.

5. Pognon 1907, nº 19, p. 55.

6. *RIS* 1 *Kérala*, p. 107-112 ; voir l. 2 et commentaire p. 112. Pour les inscriptions du Kérala, je les cite selon notre corpus dans le *RIS* 1, où chaque inscription figure à son rang par ordre alphabétique.

7. Palmer 1987, nº B.1, p. 93-96.

– Le mot est employé dans l'inscription de restauration de l'église Meryem Ana de Diyarbakır en 1718/19 apr. J.-C.

En Iraq

Le mot ܥܕܬܐ, *ʿidtā*, est attesté partout. Parmi de multiples exemples :

– dans l'église syriaque orthodoxe de Ḥaṣṣonito en 709/10[8] et en 884-904 AD[9] ;

– plaque[10] commémorant la construction de deux églises au couvent chaldéen Rabban Hormizd en 1820 ; le mot est au pluriel ܥܕܝܬܐ, *ʿidtē* ;

– inscription[11] sur le cadre de la porte royale (arc du sanctuaire) de l'église syriaque orthodoxe Mar-Giwargis de Baḥzani, faisant état de la construction de l'église en 1884 AD et indiquant qu'il n'y avait pas « d'église » dans le village avant cette construction.

Au Kérala

Le mot ܥܕܬܐ, *ʿidtā*, est la désignation habituelle des églises ; il se trouve 24 fois, aussi bien dans les églises syriaques orthodoxes[12], syro-malankares[13], nestoriennes[14], syro-malabares[15].

Une désignation précisant la titulature : le martyrion

Il faut prêter attention à la désignation d'une église comme édifice cultuel consacré à un saint. Le ܒܝܬ ܣܗܕܐ, *beth sahdē* (le deuxième mot est normalement au pluriel), littéralement « maison des témoins ou des martyrs » est l'endroit où sont déposées les reliques d'un saint personnage, « le martyrion ». Or, de même que plusieurs textes anciens, plusieurs

8. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. FA.02.11. Pour toutes les inscriptions de l'Iraq, je les cite selon le corpus d'A. Harrak, avec la numérotation de l'auteur.
9. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. FA.02.12.
10. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AP.01.16.
11. *RIS* 2 *Iraq,* inscr. AH.01.01.
12. Par exemple sur la plaque commémorant la reconstruction de l'église de Khotamangalam, datée de 1849 AD : voir *RIS* 1 *Kérala*.
13. Par exemple dans *RIS* 1 *Kérala*, l'inscription Ghandi-Nagar 1 : « en l'église de la Mère-de-Dieu » en 1933 AD.
14. Par exemple, dans « le baptistère de l'église Mart-Maryam » (*RIS* 1 *Kérala*, inscription Thrissur 3, datée de 1954 AD).
15. Par exemple, sur la cloche de l'église de Koratty, cloche datée de 1876 AD. Voir *RIS* 1 *Kérala*.

inscriptions montrent que cette expression servit très vite à désigner l'église elle-même en tant qu'édifice consacré à un saint.

En Syrie du Nord

Dans le Massif calcaire, plusieurs attestations convergent.

L'expédition états-unienne de 1900 a trouvé en excellent état à Kafr Nabu, dans le jabal Semʿan, un petit édifice sur le linteau de la porte sud duquel est gravée l'inscription le désignant comme un ܒܝܬ ܣܗܕܐ, BSHD, et le datant de 574 d'Antioche, soit 525/6 AD[16]. Littmann comme Pognon restituent la lettre finale ܐ, ʾ et expliquent que la forme ܒܣܗܕ (que Pognon attribue à l'influence de l'arabe et lit *bâssohdo*) transcrit une prononciation locale de l'expression qui serait normalement ܒܝܬ ܣܗܕܐ[17], *beth sohdo*. Or, d'après les descriptions archéologiques, l'édifice, dont les vestiges sont encore bien conservés du temps de Littmann, est manifestement autonome et apparaît comme un bâtiment mononef et non une partie d'une église ; c'est ce qu'on pourrait appeler une « chapelle ».

Ce fait attire notre attention sur une inscription plus ancienne désignant ce qu'on a cru être celle d'une partie d'une église car la même forme ܒܣܗܕ, BSHDʾ, se trouve déjà au début du Ve siècle pour nommer un édifice qui semble bien autonome lui aussi. En effet, la plus ancienne inscription syriaque datée, découverte il y a peu, dans la région de Jerablus, à Nabgha[18], indique, sur un pavement de mosaïque, au pied de l'estrade du sanctuaire, de part et d'autre de l'escalier central qui permet d'accéder à celle-ci, le nom de la salle qui a été pavée en 406/407 AD : il s'agit d'un ܒܣܗܕ, *besahdā,* « martyrion », là encore écrit au singulier, sans les *seyomé* ; le mot est là aussi un condensé de l'expression ܒܝܬ ܣܗܕܐ, *beth sahdā*, comme à Kafr Nabu. Le martyrion en question, selon la formulation de l'inscription se trouve, littéralement, « dans Mar-Yuḥannon » (ܒܕܡܪ ܝܘܚܢܢ, *dabmār yoḥanan*). En tout cas, on est amené à comprendre que la salle

16. Littmann 1934, nº 52, p. 42-46. L'inscription avait été éditée par Pognon 1907, nº 20, p. 56.

17. Même s'ils rivalisent dans les détails de leurs explications. Ils ne connaissaient pas les travaux modernes tels ceux de Drijvers & Healey 1999 qui ont montré, en commentant l'inscription araméenne édessénienne de Kabahaydar (nº As59, p. 151-152) que le B est une forme élisée de *byt* et que ce phénomène se trouve en divers dialectes araméens voisins. Dans l'inscription judéo-araméenne d'Édesse nº 44, Pognon 1907, p. 80, enregistre le fait ביעלמא byʿlmʾ comme « évidemment une faute ou une forme vulgaire pour בית עלמא byt ʿlmʾ, "tombeau" ». Elle relève du même fait linguistique régulier et montre que le B était vocalisé en /i/.

18. Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011b. La présentation de l'ensemble a été faite par Sabbagh *et al.* 2008.

pavée se trouve dans l'église placée sous le patronage de saint Jean : le martyrion serait donc une des pièces de l'église. Toutefois, le dégagement archéologique de l'ensemble des bâtiments n'a pas pu encore être effectué ; or cette grande pièce mosaïquée est de dimensions importantes (3,80 × 5,40 m) et on a l'impression qu'elle est entièrement entourée de murs. Si cela se confirmait – le nettoyage des vestiges autour de la mosaïque n'a pas encore été fait –, on devrait admettre alors que cette pièce constitue à elle seule une chapelle désignée par le vocable ܒܣܗܕܐ, *besahdā*, « martyrion », comme à Kafr Nabu et que l'expression « qui (est) dans Mar-Yuḥannon » se comprend comme « qui (est) dans (le couvent) Mar-Yuḥannon ».

Le martyrion comme pièce interne à l'église

L'expression *beth sahdē* a pu toutefois conserver son sens restreint d'endroit ou de pièce où sont conservés les restes de saints ou de martyrs. Ainsi, au Kurdistan d'Iraq, dans l'église Mar-Gīwargīs de ʿEnkāwā, une inscription de 1929 apr. J.-C. placée sur le mur gauche de l'autel[19] et parlant de la découverte de deux reliquaires dans ce « mur qui se trouve entre le martyrion et le sanctuaire », ܒܐܣܬܐ ܕܒܝܢܬ ܒܝܬ ܣܗ̈ܕܐ ܠܗܝܟܠܐ, *bʾēstā dbaynāt beth sahdē lhayklā*. Cela désigne sans équivoque la pièce collatérale nord à l'autel comme locus du dépôt des reliques.

Une désignation marginale : la demeure

Dans les inscriptions de quatre églises modernes de l'Église apostolique de l'Orient[20] au Kérala on trouve employé le mot ܥܡܪܐ, *ʿumrā,* littéralement « la demeure » pour désigner le bâtiment de l'église.

Partout ailleurs, ce mot appartient depuis l'époque byzantine au vocabulaire monastique pour désigner le couvent et ne paraît jamais désigner le seul bâtiment de l'église. Il faut cependant reconnaître qu'une incertitude s'attache à l'expression « demeure de Dieu » que je n'ai trouvée que deux fois ; si, dans l'inscription du couvent de Bet El dans le Tur Abdin, elle désigne clairement l'établissement monastique[21], dans les inscriptions – fin Ve ou début VIe siècle – du monastère du nord-ouest de Dayr Semʿan en

19. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. CA.01.04.

20. *RIS* 1 *Kérala* : Mar-Mari de Kuriachira en 1955 AD, Mar-Yaʿqub-Mpasqa de Peechi en 1959, Mar-Yonan de Thiroor en 1954 et Mar-Augin-Thoovana de Thrissur en 1954.

21. Palmer 1987, p. 110, d'ailleurs, traduit l'expression syriaque « demeure de Dieu » par le mot « abbey ».

Syrie du Nord[22], on pourrait l'entendre soit comme désignation du couvent – solution que je préfère – soit comme désignation de l'église.

La maison

Dans les inscriptions syriaques, un mot plus générique peut désigner l'église : c'est le mot ܒܝܬܐ, *baytā*, littéralement « maison ». Cette manière de parler de l'église s'enracine dans les très anciennes désignations sémitiques des temples appelés « maison de tel ou tel dieu »[23]. Dans le monde chrétien, cette désignation pourrait être comparable à celle du latin *domus (dei)* mais aussi *domus (ecclesiae)*.

En Syrie du Nord

L'usage du mot « maison » pour désigner l'église proprement dite n'est pas attesté dans les inscriptions de Syrie. On l'utilise seulement pour le baptistère et le martyrion (voir plus loin).

Au Tur Abdin

Dans les inscriptions du Tur Abdin, l'église peut être désignée simplement par le mot ܒܝܬܐ, *baytā*, « maison ».

Ainsi, le mot est gravé sur le pignon nord de l'église du monastère Mar-Yaʿqub de Ṣalaḥ[24] et l'inscription date vraisemblablement les travaux de restauration dans les années 750 ; comme c'est le même mot qui désigne l'édifice, dans l'inscription[25] placée sur la façade de l'église pour afficher la liste des donateurs du village dans les années 750, il s'agit bien du bâtiment de « l'église » et non de l'ensemble monastique auquel elle appartient.

Au Liban

Dans l'arc latéral de l'église Mar-Mêmâ de Ehden, une inscription[26] mal datée mentionne la construction de ܒܝܬܐ ܗܢܐ, *baytō hōnō*, « cette maison » ; mais la pierre est remployée de telle sorte que l'inscription est à l'envers ; on n'est donc pas sûr du bâtiment qu'elle désigne.

22. Voir Desreumaux 2005, p. 63.

23. Diverses attestations épigraphiques en phénicien et en araméen, ainsi qu'en hébreu biblique. L'usage en est encore plus ancien en Mésopotamie.

24. Palmer 1987, nº B.7, p. 106-107.

25. Palmer 1987, nº B.3, p. 98-102.

26. Abou Samra 2004.

Le monastère des Syriens au wadi Natrun

Dans une inscription du monastère N.-D.-des-Syriens en Égypte, l'église est appelée [27]ܒܝܬ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ, *beth yāldat alāhā*, littéralement « Maison de la mère de Dieu ».

Au Kérala

Comme en Syrie, le mot ܒܝܬܐ, *baytā*, n'est pas utilisé dans les inscriptions pour désigner l'église. Seule une inscription moderne sur le tympan du portail de l'église apostolique de l'Orient (Chaldean Church) utilise une citation de Genèse 28, 17 pour désigner l'église comme « maison de Dieu », ܒܝܬ ܐܝܠ, *beth ʾīl*. Le contexte est celui d'une forte influence latine.

En Iraq

L'expression ܒܝܬܐ ܕܡܪܝܐ, *baytā dmāryā*, « la maison du Seigneur » déplace l'usage du mot maison « de l'assemblée » vers la maison « de Dieu » ; elle se trouve :

– en 1744 AD, dans une inscription de l'église de l'ancienne Ṭahira de Mossoul[28], à droite de la porte royale : « Entre dans la maison du Seigneur [...] » ;

– en 1884 AD, dans une inscription de l'église syro-orthodoxe Mar-Giwargis de Baḥzani[29], également à droite de la porte royale.

Le mot « lieu » est aussi une désignation commune d'une église

La désignation de l'édifice d'une église n'est pas toujours précise. Le mot général « ce lieu » est assez souvent employé : le souci du donneur d'ordre de l'inscription semble dans ce cas de montrer d'abord des informations sur les noms des commanditaires et bienfaiteurs et sur les dates des travaux d'un édifice connu de tous et qu'on n'a pas besoin de nommer.

En Syrie du Nord

Le bâtiment de Basufan daté de 496 AD, par l'inscription[30] gravée entre deux fenêtres du mur sud et qui indique qu'il est consacré à mar Phoqa, est seulement appelé ܗܳܢܳܐ ܐܬܪܳܐ, *hānā ʾatrā*, « ce lieu » ; l'inscription

27. Martin 2002.

28. *RIS 2 Iraq*, inscr. AA.08.03.

29. *RIS 2 Iraq*, inscr. AH.01.01B.

30. Pognon 1907, nº 21, p. 60-61 ; Littmann 1934, nº 50, p. 39-40. En dernier lieu, photo, dessin et étude de cette inscription dans Briquel Chatonnet & Daccache (sous presse).

explique que « ce lieu » a été fondé « pour mar Phoqa ». C'est donc une église consacrée à un saint particulier ; on remarquera que l'indication explicite de la dédicace d'une église par une inscription n'est pas très fréquente : Basufan présente le paradoxe d'inscrire le nom du saint auquel est consacré l'édifice sans préciser le nom architectural de celui-ci.

Les dénominations complexes

Dans le Tur Abdin

Dans la petite falaise de Ṣalaḥ, à plusieurs centaines de mètres de l'église conventuelle, un complexe rupestre comporte plusieurs salles reliées par des couloirs ; il s'y trouve des autels et on y voit trois inscriptions. Deux d'entre elles, datées du XVIe siècle, désignent précisément le lieu : la première ܕܘܟܬܐ ܗܕܐ ܕܩܕܝܫܬܐ ܕܥܝܕܬܐ ܕܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ, *duktā hādē qadīštā dʿidtā dyāldat ʾalāhā maryam*, « ce saint lieu de l'église de Marie la Mère de Dieu »[31] et la seconde ܗܕܐ ܫܢܐ ܕܒܝܬ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡ ܘܕܡܪ ܒܪܨܘܡ, *hādē šenā dbeth yāldat ʾalāhā maryam wadmār barṣum*, « ce rocher de Marie la Mère de Dieu et de Barṣom »[32].

Au Kérala

Le même phénomène de désignation d'une église par un mot général se trouve aussi au Kérala. Dans le sanctuaire de Vadakara, sur l'enduit peint du mur oriental, l'inscription[33] datant l'achèvement de la construction de l'église (au XVIIe siècle ?)[34] désigne celle-ci par l'expression ܗܠܝܢ ܒܢܝܢܐ, *benyāne hālēn*, « ces bâtiments », expression imprécise ; le pluriel peut signifier que l'on considère l'ensemble des différentes parties de l'église constituée effectivement de pièces bien distinctes.

L'équivoque du sanctuaire

Comme en français et en d'autres langues, la désignation d'une église syriaque comme « lieu saint » peut se faire dans un mot qui a rapport au caractère sacré du lieu, celui de « sanctuaire », mais qui reste équivoque.

En effet, le mot ܗܝܟܠܐ, *hayklā*, signifie « le temple » ou le « sanctuaire », car il a toujours été employé en synecdoque, pour désigner le temple qui est un lieu saint, ou le saint des saints au cœur du temple. On peut donc

31. POGNON 1907, p. 72-73, n° 34.

32. POGNON 1907, p. 73-75, n° 35.

33. *RIS* 1 *Kérala*, inscr. Vadakara 2, p. 226-228.

34. La date est cachée par une prise électrique.

généralement le traduire par « sanctuaire » : comme en français, le mot, qui désigne normalement le cœur saint de l'église, là où se trouve l'autel, est aussi utilisé pour désigner l'ensemble du bâtiment[35]. L'équivoque s'accroît encore en Iraq et au Kérala où le mot peut signifier la nef de l'église.

Au Tur Abdin

– L'église du monastère Mar-Yuḥannon de Ḥaḥ dans le Tur Abdin est en ruines ; une inscription[36] subsiste sur les moulures tout autour d'un portail. Jarry parle de « l'entrée de l'abside, autour de la porte »[37], mais Marlia Mundell Mango corrige cette assertion et dit que « la porte introduit dans la nef »[38] ; or l'inscription indique que le ܗܝܟܠ ܒܝܬ ܥܕܬ ܡܪܝܡ, *hayklā dbeth yāldat ʾalāhā*, littéralement, « le sanctuaire de la maison de la Mère de Dieu », a été fait en 739/40 AD par le prêtre G[...][39]. Le mot ܗܝܟܠ, *hayklā* désigne donc vraisemblablement le « sanctuaire » lui-même, comme le comprend Jarry, et non l'ensemble de l'église ; toutefois, il ne serait pas impossible que l'ensemble de l'expression soit redondant et signifie « l'église de la Mère-de-Dieu ».

– On trouve également la désignation du ܗܝܟܠ, *hayklā*, sur le linteau de la porte sud du sanctuaire de l'église conventuelle Mar-Sergis-et-Bacchus de Ḥaḥ[40], inscription qui date probablement, selon Palmer, de 788/9 AD (la date est incomplète, suite à des atteintes matérielles).

– Cependant, le mot ܗܝܟܠ, *hayklā*, « sanctuaire », peut désigner l'ensemble de l'église, témoin l'inscription datée des environs de 1105 AD apposée sur le mur extérieur ouest de l'église du couvent Mar-Gabriel de Qartmin[41] qui rapporte que les pillards persans ont résidé 14 jours « dans le grand sanctuaire », ܫܪܘ ܒܗܝܟܠ ܪܒܐ, *šaru bhayklā rabā*, ce qui indique incontestablement l'ensemble de l'église qui était occupée (et non seulement son sanctuaire).

– De même, une inscription commémorant un don de terrains fait à l'église Mar-Yaʿqub de Salaḥ se trouve, parmi dix autres, sur le mur de

35. On dira, par exemple, « le sanctuaire de N.-D. de Lourdes » pour désigner la basilique tout entière.

36. Palmer 1987, nº A.2, p. 60-61.

37. Jarry 1972, nº 37, p. 225.

38. Bell & Mango 1982, p. 116.

39. Palmer 1987, nº A.2, p. 60-61.

40. Palmer 1987, nº B.10, p. 112-114.

41. Pognon 1907, nº 14 ; Palmer 1987, nº B.13, p. 116-119.

façade de l'église proprement dite, dans la galerie ouest[42] : « Omar a fait don [...] à ce saint temple [...] de trois [...] de terrain derrière le couvent. » L'expression ܗܝܟܠܐ ܩܕܝܫܐ, *hayklā qadišā*, désigne l'église elle-même.

– On comprend que ce mot *hayklā* puisse désigner la crypte de l'église Mar-Zōḵé de Zaz, dans une inscription située sur le mur sud du vestibule ouest de cette crypte, et datée de 1813 apr. J.-C.

En Arménie

L'inscription estrangela du tympan de la porte d'entrée occidentale de l'église de Korluca[43] (datable du XIVe siècle) désigne l'édifice entier comme ܗܝܟܠܐ ܗܢܐ, *hayklā hānā*, « ce sanctuaire ».

Au Liban

Les inscriptions syriaques des églises libanaises ne comportent pas de mot désignant l'église. En revanche, une douzaine d'inscriptions garshuni utilisent le mot ܗܰܝܟܰܠ, *al-haykal*, forme arabe évidemment empruntée au syriaque pour désigner l'église. C'est le cas, par exemple, à l'église Mar-Šalita de Ghosta (inscription datée de 1672 apr. J.-C.), à l'église Mar-Awtelios de Kfar-Sgab (inscriptions datées de 1776 et 1882), etc. En regard, la seule autre désignation est celle de « couvent » (al-dayr).

Églises chaldéo-nestoriennes d'Iraq

À Dayr Rabban Hormizd, l'inscription funéraire[44] du patriarche Élie IX indique en 1700 apr. J.-C. que celui-ci a bâti « la grande église », ܗܝܟܠܐ ܪܒܐ, *hayklā rabbā.*

Au Kérala

La grande inscription commémorative poétique de Kothamangalam, gravée sur une plaque de marbre apposée en 1874 AD dans le sanctuaire[45], désigne quatre entités et permet d'en percevoir la distinction : ܥܕܬܐ, *ʿidtā*, « l'église » est l'ensemble du bâtiment ; ܗܝܟܠܐ, *hayklā*, « le sanctuaire » est la quatrième partie de l'église, à son extrémité orientale, celle qui est

42. Pognon 1907, nº 26, p. 65-66.

43. Boudoyan & Thierry 1972, inscription 1, p. 188 et pl. LXXIX-LXXX ; le déchiffrement des inscriptions syriaques est dû à Bernard Outtier.

44. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AP.01.37.

45. *RIS* 1 *Kérala*, inscr. Khotamangalam 5, p. 89-93.

surélevée par rapport à la nef et au *qesṭrōmā*[46]; ܒܝܬ ܩܕܫ ܩܕܫܝܢ , *beth qduš qudšin*, « le saint des saints », qui est donc le centre du sanctuaire, là où se trouve l'autel dans son retable ; et enfin ܩܒܪܐ, *qabrā*, « le tombeau », monument proéminent, décoré et illuminé, installé dans le coin sud-est du sanctuaire, lieu de l'inhumation d'un prélat.

Une extension de l'équivoque au Kérala et en Iraq

Le terme *hayklā* peut s'étendre encore plus loin et, du sens d'« église », glisser au sens de « nef », lieu où les fidèles se rassemblent à l'église. Ainsi, l'inscription de la porte d'entrée sur la façade ouest de l'église syriaque orthodoxe patriarcale Mar-Thoma de Mulanthuruthy, datée de 1575 AD, distingue explicitement « la porte de la nef de l'église Saint-Thomas », ܬܪܥܐ ܕܗܝܟܠ ܕܥܝܕܬܐ ܩܕܝܫܬ ܬܘܡܐ, *tarʿā lhayklā dʿidtā qadišā tʾumā* ; le ܗܝܟܠ, *hayklā*, est donc bien là une partie de l'église ; c'est pourquoi nous traduisons dans ce cas *hayklā* par « la nef ».

Ce cas existe aussi au XXe siècle en Iraq. En effet, dans l'église Mar-Giwargis d'Alqoš, une inscription[47] datée de 1914 parle des trois « nefs » (ܗܝܟܠ, *hayklē*) de « l'église » (ܥܕܬܐ, *ʿidtā*).

Les désignations des structures

Le vocabulaire architectural contenu dans les inscriptions syriaques n'est pas très riche.

L'abside

Une inscription sur un panneau de mosaïque dont on ne connaît pas la provenance exacte se trouve au musée de Dayr ez-Zor dans le nord-est de la Syrie[48] ; elle nomme la réalisation de la ܩܢܟܐ, *qankē*, que l'éditrice interprète comme la transcription du terme grec κόγχη et traduit par « abside ». Le pavement sur lequel se trouvait l'inscription était celui du sanctuaire d'une église syro-occidentale ou d'une église syro-orientale, sanctuaire qui dans les deux cas pouvait être désigné de ce mot[49].

46. Voir, dans ce volume la contribution de Thekeparampil, Koonammakkal & Desreumaux, p. 480-481.

47. *RIS 2 Iraq*, inscr. AO.03.04.

48. Briquel Chatonnet 1996.

49. Fiey 1959, p. 79 pour les églises « chaldéo-nestoriennes » et p. 95 pour les églises « syro-jacobites ».

La coupole

Tout autour de la coupole de l'église du monastère de Mar-Awgin[50], sur le mont Izla, court une inscription circulaire qui date l'érection de la coupole de l'an 1474 des Grecs, c'est-à-dire 1162/3 apr. J.-C. La structure s'appelle ܩܘܒܐ, *qubbā*.

Les murs

Au Tur Abdin

L'inscription au dessus de l'architrave du chancel de l'église d'Arnas[51] nomme le ܐܣܐ ܓܪܒܝܬܐ, *ʾēsā garbyāitā*, « le mur septentrional », restauré en 1591/2 apr. J.-C.

En Iraq

En l'église Mar-Giwargis de ʿEnkāwā au Kurdistan, dans l'inscription[52] sur le mur séparant le sanctuaire et le *beth sahdē*, le mur est appelé par la forme ܐܣܬܐ, *ʾēstā*.

La toiture

La même inscription de l'église d'Arnas nommée ci-dessus mentionne aussi la restauration du ܩܛܪܐ ܕܫܡܝ ܥܕܬܐ, *qeṭrā dašmai ʿidtā*. Pognon, qui en donne le sens littéral « le nœud de la toiture de l'église », traduit « la voûte en berceau de la toiture de l'église », ce qui me paraît manquer une désignation architecturale précise. Il faut en effet respecter le sens du mot *qeṭrā*, « nœud, liaison » qui s'emploie aussi pour une jonction matérielle. Il faut donc considérer l'expression complète : « le mur septentrional et la jonction de la toiture de l'église ». L'expression ܫܡܝ ܥܕܬܐ, *šmai ʿidtā*, n'est pas assez précise pour qu'on sache si elle désigne « le toit » ou « la voûte »[53]. Toutefois, on remarquera que l'inscription, dit Pognon, est gravée sur un bloc extérieur « en dehors de l'église, dans le mur de la cour ». Je penche donc pour une interprétation où il s'agit d'une restauration au haut du mur septentrional, à la jonction avec la toiture. Une étude archéologique de cette église serait nécessaire.

50. Les inscriptions de ce lieu ont été relevées par moi-même et seront bientôt publiées.

51. Pognon 1907, nº 53, p. 99.

52. *RIS 2 Iraq*, inscr. CA.01.04.

53. Payne Smith donne les sens de *fastigium* et de *laquear*.

Les portes

En Syrie du Nord

On trouve la désignation d'une porte d'entrée d'une église à Bāqirḥā, dans le Massif calcaire. Une inscription sur le linteau du portail occidental de l'église de l'est[54] montre explicitement par l'adjectif démonstratif ܗܢܐ, *hānā*, que la structure s'appelle ܬܪܥܐ, *tarʿā*, nom commun ordinaire désignant « la porte » en syriaque. L'inscription indique simplement que la porte en question a été faite par le soin de deux diacres ; la date est défectueuse : « [...] quatre-vingt-quinze » ; d'après l'écriture, elle pourrait être du VIe siècle.

En Iraq

– Le mot ܬܪܥܐ, *tarʿā*, désigne la porte sud, porte principale de l'église de Mar-Behnam dans une inscription[55] datée du milieu du XIIIe siècle ;

– L'expression ܬܪܥܐ ܗܕܐ ܠܥܕܬܐ ܗܕܐ, *tarʿā lʿidtā hādē,* « la porte de cette église », figure dans l'inscription[56] du portail monumental datée de 1904 de l'église Mar-Mika d'Alqoš.

Le linteau

À Atšan, en Syrie, sur la colline de l'ouest, l'érection du linteau de l'église est commémorée par une inscription bilingue[57] ; celle-ci désigne cette pièce d'architecture par le mot syriaque ܐܣܟܘܦܬܐ, *ʾeskuptā*, qui correspond, dans l'inscription grecque, au mot ὑπέρθυρον.

Les aménagements intérieurs

L'autel

Le mot courant pour désigner l'autel, c'est-à-dire la table sur laquelle s'effectue le rituel eucharistique, est partout et à toute époque ܡܕܒܚܐ, *madbḥā* ; il n'est cependant pas le seul mot, car l'autel s'appelle parfois ܛܪܘܢܘܣ, *trōnos*, (transcription du grec θρόνος) ou ܛܪܘܢܘܣܐ, *trōnōsō* (avec la finale syriacisée). Toutefois, on constate que ces deux mots également

54. JALABERT & MOUTERDE 1939, p. 307-308, inscr. n° 565 = LITTMANN 1905, n° 10, p. 28-30 ; voir PRENTICE 1908, p. 73, n° 53.

55. *RIS 2 Iraq*, inscr. AE.01.08.

56. *RIS 2 Iraq*, inscr. AO.01.06.

57. LASSUS 1935-1936, inscr. n° 58, t. I, p. 36-37 ; la lecture de l'inscription est due à J.-B. Chabot ; t. II, p. x.

peuvent fonctionner en synecdoque, pour désigner l'endroit de l'église où se trouve l'autel.

L'autel-madbḥā

L'autel appelé *madbḥā* est désigné par un mot de la racine DBḤ signifiant « sacrifier ». Cette désignation est donc relative à la théologie de l'eucharistie comme sacrifice. Comme en français, le terme a conservé son idée de lieu sacrificiel.

En Syrie du Nord

Il est vraisemblable que la plaque d'autel de provenance inconnue[58] – trouvée sur le marché des antiquités de Beyrouth – soit à insérer, comme le propose à juste titre son éditeur, dans la série des plaques relevées dans les églises de villages de la Syrie du Nord. L'invocation syriaque – différente de l'inscription grecque – est due à un « diacre de ton autel », ܫܡܫܢܐ ܕܡܕܒܚܟ, *mšamšānēh dmadbḥak*. L'objet n'est pas identifié précisément : l'éditeur parle d'une « table-couvercle d'un autel-reliquaire », mais on ne connaît pas l'existence de reliquaires servant d'autels ; il peut s'agir simplement d'une table d'autel. En tout cas, la désignation que le personnage fait de lui-même en invoquant la miséricorde de Dieu est une fonction relative au *madbḥā* qui peut ici désigner soit l'autel proprement dit, soit le sanctuaire.

En Cyrrhestique

L'église de plan basilical dégagée à Cıncıklı en Turquie du Sud-Est[59], dans l'antique diocèse de Cyr, est entièrement pavée de mosaïques aux multiples inscriptions grecques et syriaques dans ses différents loci. La paléographie des inscriptions syriaques suggère une datation au VIIe-VIIIe siècle. Au milieu du sanctuaire, la dédicace d'un personnage désigne le locus comme un [..]ܕܒܝܬ ܒܝܬ, BYT MDB[Ḥ'], qui est à lire, sans aucun doute *beth madbḥā*. Ainsi, le sanctuaire est ici désigné comme l'endroit où se trouve l'autel.

Dans une inscription située à l'entrée de la nef latérale sud, du côté sud-est, un personnage indique qu'il a fait la mosaïque de ܗܢܢܐ ܒܝܬ ܣܗܕܐ, *hānā beth sahdā*, « ce martyrion ». Est-ce à dire qu'il s'agit de la pièce sud-est, située à l'extrémité orientale de la nef sud et qui est signalée à l'entrée

58. SALAME-SARKIS 1989, p. 320-322.

59. Les fouilles, placées sous la direction du Dr Rifat Ergeç, sont dues à Mehmet Önal avec qui j'en ai relevé les inscriptions. Je les remercie de m'autoriser à en faire état. Le rapport a été remis au département des Antiquités de Gaziantep en 1997 et doit être publié prochainement dans le compte rendu des fouilles.

sud-est, entrée la plus proche ou bien cela signifie-t-il que l'ensemble de l'église est appelé ainsi ?

Toutefois, dans l'autre pièce collatérale au sanctuaire, au nord de celui-ci, une inscription – la mieux conservée de l'église – entoure la tête d'un personnage ; elle est due à deux personnes ; l'une dit qu'elle a fait ܕܝܩܘܢܩܢ ܗܢܐ, DIWQNQN *hānā*, (qu'il faut sans aucun doute lire avec une métathèse pour ܕܝܩܘܢܩܢ, *diaqōniqon*, transcription du grec διακονικόν), « ce diaconicon » ; l'autre, un prêtre, dit qu'il « a fait faire la mosaïque de ce martyrion », ܥܒܕܬ ܕܐܩܦܣ ܒܝܬ ܣܗܕܐ ܗܢܐ, *ʿebdet dʾaqpas beth sahdā hānā*[60].

Le pavement de Cıncıklı est donc un témoignage qu'au VIIe-VIIIe siècle en Cyrrhestique la pièce nord-est s'appelait en syriaque (comme en grec) un *diaconicon*. Son témoignage plus surprenant concerne la désignation de l'ensemble de l'édifice : l'emplacement de deux inscriptions oblige à admettre que celui-ci s'appelait un *beth sahdā*. Pour en résumer la structure, l'édifice de Cıncınklı est une église à trois nefs, à chevet plat, avec un bêma (non nommé dans les inscriptions) au centre de la nef centrale, un sanctuaire à l'extrémité orientale de celle-ci et deux pièces collatérales au sanctuaire, l'une au nord appelée *diaconicon* et l'autre au sud, chacune d'elle à l'extrémité des nefs collatérales.

Dans le Tur Abdin

L'ensemble rupestre de Salaḥ, à quelques centaines de mètres du couvent, comporte une église et des aménagements commémorés par trois inscriptions du XVIe siècle[61]. Au dessus de l'autel sculpté dans la roche, une inscription verticale peinte en rouge commémore le prêtre qui « a sculpté l'autel », ܣܪܛ ܡܕܒܚܐ, *sraṭ madbḥā*. Cet autel ici est un bloc parallélépipédique taillé dans le roc.

Au monastère N.-D.-des-Syriens en Égypte

L'inscription de la porte du sanctuaire donne l'auteur et la date de construction (en 913 AD) à la louange de la sainte Trinité de « ce saint autel de l'église de la Mère de Dieu », ܡܕܒܚܐ ܗܢܐ ܕܒܝܬ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ, *madbḥā hānā dbeth yāldat ʾalāhā*[62] ; on ne peut savoir si l'inscription, par le mot *madbḥā*, désigne l'autel proprement dit ou le sanctuaire[63] qui le contient.

60. L'expression verbale est ici surprenante

61. POGNON 1907, p. 73-75 ; des trois inscriptions relevées par Pognon, la première n'est pas numérotée, les deux autres sont numérotées n°s 34 et 35.

62. Éd. par STRZYGOWSKI 1901 ; voir traduction française et commentaire par LEROY 1964, p. 87 et n. 2 ; l'édition et la traduction sont reprises à nouveau par LEROY 1974a et 1974b.

63. VAN ROMPAY 1999 nomme justement *haykal* ce sanctuaire.

Une inscription retrouvée sur un fragment de colonnette en marbre[64] donne la précision ; elle parle en effet de ܗܠܝܢ ܐܪܒܥܐ ܐܣܛܘܢܐ ܠܡܕܒܚܐ ܩܕܝܫܐ ܕܠܒܝܬ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ, *hālēn ʾarbʿā ʾestūnē lmadbḥā qadīšā dalbeth yāldat ʾalāhā*, « ces quatre colonnes du saint autel de l'église de la Mère de Dieu ». *Madbḥā* désigne donc bien ici l'autel lui-même, qui est abrité sous un dais soutenu par quatre colonnes.

En Iraq

– Une inscription datée de 1164 AD[65] sur le mur du sanctuaire de l'église Mar-Behnam, désigne le ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, lorsqu'il a été rénové et « érigé » (ܐܬܬܩܢ, *ʾettaqan*) ; le mot désigne donc l'ensemble du sanctuaire. Dans la même ligne, l'inscription du milieu du XIIIe siècle[66] sur les montants de l'arc triomphal semble désigner aussi par le mot *madbḥā* le sanctuaire qui contient l'autel.

– C'est en tout cas ce qu'on comprend avec une phrase de l'inscription de l'arc triomphal de Dayr Rabban Hormizd[67] écrite en 1818 apr. J.-C. qui dit : « Sanctifie cet autel ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, pour qu'à l'intérieur ܒܓܘܗ, *bgaweh*, nous y priions et offrions le sacrifice » ; il en est de même avec la phrase qui désigne « la porte du saint autel », ܬܪܥܐ ܕܡܕܒܚܐ ܩܕܝܫܐ, *tarʿā dmadbḥā qadīšā*.

Au Kérala

– Dans l'église apostolique de l'Est, Mar-Yonan de Thiroor, le mot ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, inscrit sur la plaque de marbre commémorative incluse dans le mur du sanctuaire[68], désigne l'autel au sens strict lors de sa consécration en 1955 AD.

– Dans l'église Mart-Mariam de Thrissur, l'inscription[69] occupe le bandeau de l'arc du sanctuaire ; le mot ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, n'en a pas moins le sens strict d'« autel » puisque l'inscription parle de « faire mémoire *sur* l'autel de sainteté ».

– Toutefois, c'est sans doute selon l'héritage de la tradition syro-orientale irakienne que l'on trouve désigné par le mot ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, le lieu où se trouve l'autel, c'est-à-dire le sanctuaire. Ainsi l'inscription

64. MARTIN 2002.

65. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AE.01.34.

66. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AE.01.33.

67. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AP.01.21.

68. *RIS* 1 *Kérala*, inscription Thiroor 3, p. 187-188.

69. *RIS* 1 *Kérala*, inscription Thrissur 2, p. 191-192.

Kuravilangad 3[70] est une dalle funéraire qui indique qu'un prêtre a été enterré « dans ce tombeau qui est dans le *madbḥā* de l'église de Mart-Mariam » ; cela montre là encore que le mot ܡܕܒܚܐ, *madbḥā*, signifie le sanctuaire dans lequel se trouve le tombeau.

L'autel-trône

Le mot ܬܪܘܢܘܣ, *trōnos*, est un emprunt au grec θρόνος, « trône » ou « siège » qui désigne habituellement le siège épiscopal, mais qui s'applique aussi à l'autel lui-même ; celui-ci est alors considéré comme le siège de Dieu lorsque le pain et le vin – corps et sang du Christ – y sont posés. La conception théologique de l'eucharistie en est alors plus glorieuse que sacrificielle. Cette désignation est moins usitée que la précédente.

En Syrie du Nord

L'inscription du grand parapet à trois plaques de l'église de Zabad[71] signe la réalisation, par un certain Rabbula, de ce qu'il nomme le ܬܪܘܢܘܣܐ, *trōnōsō*. Le mot syriaque, avec sa désinence syriaque est évidemment ici la transcription du grec syriacisé par la finale. D'après la photo et le dessin de Littmann[72], il s'agit bien d'un chancel et n'a rien d'un trône épiscopal. Serait-ce donc que le mot, là encore, serait pris en synecdoque ? : il désignerait non pas l'autel lui-même, mais le lieu où se trouve l'autel, délimité par le chancel ouvragé et signé par Rabbula. Plus simplement, on peut penser que l'inscription qui parle du travail effectué en désignant l'autel a été placée sur l'objet visible, le chancel, et on pourrait dès lors aussi penser que le mot *trōnōsō* pouvait désigner l'ensemble : le sanctuaire, l'autel et le chancel. L'inscription n'est pas datée, mais on peut la situer au plus tard au Ve siècle.

En Iraq

Le mot *trōnōsō* employé pour désigner précisément l'autel proprement dit ne se trouve pas dans les anciennes inscriptions syriaques. Or, on le découvre à l'époque moderne en Iraq, ce qui montre que son usage ne s'est pas perdu. En effet, la boiserie surmontant l'autel de l'église syriaque orthodoxe Mar-Giwargis de Bāḥzānī porte à son sommet une inscription[73] datée 1905 apr. J.-C. indiquant que le ܩܕܘܫ ܩܕܘܫܝܢ ܠܥܠ ܡܢ ܬܪܘܢܘܣ, *qduš qudšin lʿal men*

70. *RIS* 1 *Kérala*, p. 116.

71. Jalabert & Mouterde 1939, p. 182-183, nos 312-313-314.

72. Littmann 1905, no 22, p. 47-52.

73. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AH.01.02.

trōnos, « le saint des saints au dessus du trône [...] a été fait conformément à la prescription de l'Église, pour la gloire et la splendeur du corps et du sang divin ». Le sens est donc bien clair. Dans ce lieu, le « saint des saints » est, comme dans les églises syro-orthodoxes du Kérala, l'ensemble formé par la boiserie du retable et l'autel qu'il abrite ; celui-ci, à Bāḥzānī, s'appelle « le trône », mot qui traduit la théologie glorieuse de l'eucharistie.

Le « saint des saints »

C'est précisément une caractéristique des églises syro-orthodoxes au Kérala que d'enchâsser l'autel dans une boiserie-retable, l'ensemble s'appelant *qduš qudšin*, littéralement « saint des saints ». En témoignent dix inscriptions (Akaparampu, Kadamattam, etc.). On notera toutefois qu'une inscription dans l'église syro-malabare de Kothamangalam désigne de cette expression le sanctuaire dans son ensemble.

Le qesṭrōmā

Dans le Tur Abdin

– La position archéologique précise d'une grande inscription datable du VIIIe siècle[74] dans l'église Mar-Cyriaque d'Arnas/Urdnus a été minutieusement décrite par Pognon[75] et les photos de G. Bell[76] montrent bien l'endroit où se trouve le ܩܣܛܪܘܡܐ, « *qesṭrūmō* »[77] dont parle l'inscription placée juste sur le pilier sud de l'arc triomphal, à droite du chapiteau sud portant le linteau de ce qu'on pourrait appeler le « chancel » : le dispositif sépare la nef du sanctuaire ; il est formé de quatre colonnes soutenant un linteau situé à hauteur des chapiteaux à la base de l'arc du sanctuaire ; l'espace central est le portail d'accès au sanctuaire, les deux espaces de part et d'autre étant munis d'un parapet. Ce dispositif semble correspondre aux anciens chancels des églises protobyzantines, avant

74. POGNON 1907, inscr. n° 52, p. 95-96 ; la date est 1072 AG, soit 760/1 AD ; PALMER 1987, n° C.2, p. 121-123, la place au milieu du IXe siècle d'après la paléographie, la date de la mort du prêtre constructeur étant 1058 AG, soit 746 AD. Il est probable qu'elle date du milieu du VIIIe siècle.

75. En 1987, lorsque Palmer a établi son corpus, elle n'était plus visible : elle avait été recouverte d'une couche d'enduit lors de la destruction de l'ancien *qestrōmā* et de la construction du nouveau ; en octobre 2006, l'enduit avait été partiellement retiré et des traces de cette inscription étaient encore lisibles.

76. BELL & MANGO 1982, pl. 99-100.

77. Selon la prononciation occidentale. L'inscription l'écrit ܩܣܛܪܡ̇, QṢṬRṀ, graphie non canonique que Pognon considère fautive ; elle est sans doute représentative de la prononciation, le S se transformant en l'emphatique ṣ devant l'emphatique ṭ.

que ceux-ci deviennent les iconostases. Toutefois, le *qeṣṭrōmā* des églises syriaques – celles-ci n'ayant pas d'iconostase – revêt un aspect différent : il s'agit de la bande d'espace située sur le niveau du sanctuaire, devant l'entrée de celui-ci et constituant un espace intermédiaire entre la nef et le sanctuaire. H. Pognon[78] a très précisément étudié ce dispositif chez les jacobites et chez les nestoriens. On en conclut que le *qeṣṭrōmā* est la bande d'espace devant le sanctuaire délimité par une barrière de chancel quelle que soit sa forme – parapet, plaques, piliers et linteau – la limite avec la nef n'étant pas forcément formellement marquée sinon par les tables de lectures quand le sol de la nef vient buter contre le mur du sanctuaire, comme c'est le cas à Mar-Gabriel dans le Tur Abdin ; quand le chancel est posé sur le sol surélevé du sanctuaire, un peu en retrait vers l'est, la bande devant lui constitue le *qeṣṭrōmā*, comme c'est le cas à Arnas, mais aussi dans l'église syro-orientale de Bazyan, au Kurdistan d'Iraq, tandis que le *qeṣṭrōmā* de l'église syro-orientale de Ḥassaké, dans la Djézira, qui reste sur le même niveau de sol que celui de la nef, est explicitement séparé de celle-ci par le muret de retour du *šqaqonā*.

Un cas remarquable : N.-D.-des-Syriens en Égypte

Le plan de l'église de la Mère de Dieu du monastère des Syriens est remarquable. Devant le sanctuaire *(haykal)* fermé par un mur, un espace que Van Rompay nomme le *khurus* (χόρος, « chœur ») est séparé par un mur de la nef ; il communique avec celle-ci par une porte en bois (datée du début du Xe siècle) qu'une inscription[79] appelle simplement ܬܪܥܐ, *tarʿā*. L'espace n'est pas désigné par l'inscription ; il correspond au *qeṣṭrōmā* des églises syriaques.

Le bêma

On possède au moins une inscription désignant explicitement ce dispositif liturgique syriaque célèbre qu'est le bêma.

La plaque de bêma syrien, daté du 1er quart du VIIe siècle (soit 653 de l'ère d'Antioche = 604/5 AD, soit 653 de l'ère actiaque = 622 AD)[80] donne la liste des contributeurs à la construction du ܒܡܐ, bêma, où cette plaque était insérée. Il est regrettable qu'on ne connaisse pas le lieu d'origine (sans doute en Syrie) de cette belle plaque décorée et inscrite puisqu'elle provient du marché des antiquités de Beyrouth. L'inscription prouve en

78. Pognon 1907, p. 93.

79. Strzygowski 1901, p. 367.

80. Salame-Sarkis 1989, p. 315-320 et fig. 1-2.

tout cas que le bêma a été installé dans l'église après la construction de celle-ci et ne faisait pas partie de la conception antérieure du bâtiment.

Le pātūrā

Des fragments de deux plaques circulaires en marbre ont été retrouvés au cours des travaux d'aménagements dans le monastère Mar-Gabriel de Kartmin. Celles-ci portaient tout autour de la circonférence une inscription syriaque en bel estrangela indiquant qu'il s'agissait d'un ܦܛܘܪܐ, *pātūrā*. Le mot est connu ; il signifie « la table liturgique », faite en matière noble et désigne la table eucharistique. De nos jours, on n'en a plus aucune trace sauf dans l'église de Kfar-Zé dans le Tur Abdin, où les fidèles nomment ainsi la table ronde sur pied central située en avant de la nef, devant le sanctuaire. Par ailleurs, une autre attestation épigraphique apparaît dans la carrière de Kamid el-Loz au Liban, dans une inscription[81] nommant un ܪܝܫ ܦܛܘܪܐ, *riš pātūrā*, « chef de table ».

Les reliquaires

Au musée d'Istanbul, un reliquaire byzantin dont on ne connaît pas la provenance – il provient d'Asie Mineure sans doute – porte une inscription syriaque[82] qui nomme l'objet par un mot syriaque, ܓܠܘܣܩܘܡܐ, *glōsqōmō*, transcrit du grec γλωσσόκομον ; l'inscription précise que s'y trouvent « les apôtres Simon Pierre et Thomas, Syméon stylite et les bienheureux martyrs ».

Le mot est encore utilisé en Iraq en 1929 apr. J.-C., dans l'église Mar-Giwargis de ʿEnkāwā[83].

Un autre mot, qui semble apparaître plus tardivement que l'ancien mot transcrit du grec, se trouve dans le Tur Abdin. Le reliquaire de Denys Bar Salibi (mort en 1171), dans l'église Meryem Ana d'Amida/Diyarbakır, est appelé ܫܟܝܢܬܐ, *škīntā*.

Le décor

Que ce soit pour ce qui concerne le décor extérieur ou le décor intérieur des églises, les inscriptions syriaques ne nous fournissent pas de vocabulaire. Toutefois, pour l'élément le plus important, le pavement de mosaïque, l'inscription de Nabgha[84] utilise un verbe pour désigner la

81. Mouterde 1939.

82. Leroy 1966.

83. *RIS 2 Iraq*, inscr. CA.01.04.

84. Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011b.

réalisation d'un pavement de mosaïque ܥܒܩܦ, *etqapas*, « a été fait en mosaïque », verbe dénominatif sur le mot ܩܘܦܣܐ, *qupsā*, transcrit du grec κυβος, « cube »[85].

Les bâtiments adjacents

Le baptistère

ܒܝܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ, *beth maʿmudithā* est la désignation de tous les baptistères dans toutes les régions :

En Syrie du Nord, dans le Massif calcaire

– Le fameux bâtiment de Daḥis est désigné, sur le linteau de sa porte d'entrée, par l'expression ܒܝܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ; l'inscription[86] présente des caractéristiques très anciennes : elle est écrite de gauche à droite en lettres détachées, chacune d'elles étant verticale ; le mot BT est écrit sans son Y médian ; il est dommage que l'inscription ne soit pas datée ; je la placerais volontiers au Ve siècle.

– À Ḫirbet al-Ḫaṭib, le bâtiment appelé ܒܝܬ ܡܥܡܘܕܝܬܐ est daté de 533 AD par une inscription sur son linteau[87] tandis que l'église du site est datée de 473/4 AD.

En Iraq

– Une inscription funéraire à Dayr Rabban Hormizd rappelant l'œuvre d'un catholicos parle, autour de l'an 1700 apr. J.-C.[88], de la construction d'un ܒܝܬ ܥܡܕܐ, *beth ʿmadā* ; le mot pour « baptême » est une forme équivalente du mot utilisé en Syrie, et de même racine.

Au Kérala

On trouve la même expression qu'en Iraq, ܒܝܬ ܥܡܕܐ, *beth ʿmadā*, pour désigner le baptistère de l'église Mart-Mariam de Thrissur[89].

85. La même inscription désigne le ܩܦܣ, *qpsʾ*, « mosaïste ». Le nom d'agent devrait normalement s'écrire ܩܘܦܣܐ, *qōpusō*, mais à cette époque ancienne (début du IVe siècle), on trouve des graphies sans la semi-voyelle.

86. Fort célèbre, l'inscription de Daḥis (ou Dehes) a fait l'objet de plusieurs publications : voir surtout LITTMANN 1905, n° 8, p. 23-27 et POGNON 1907, n° 85, p. 152-155.

87. LITTMANN 1934, n° 8, p. 8.

88. *RIS* 2 *Iraq*, inscr. AP.01.37.

89. *RIS I Kérala*, inscr. Thrissur 3, p. 192-193.

L'oratoire

Au Tur Abdin

Dans le Tur Abdin, les églises de village de type à nef ouest-est sont bordées au sud d'une cour par laquelle on accède à l'entrée – souvent petite – située au milieu de ce mur sud ou, dans certains cas, aux deux entrées, celle des femmes à l'ouest, celle des hommes à l'est. Dans la plupart des cas, l'est de la cour est marqué par une simple abside couverte d'une voûte en coquille, complètement ouverte à l'ouest. C'est l'oratoire d'été dont Henri Pognon[90] a donné une description et qu'il a repéré dans les églises de Kfar-Zé, Arnas, Basibrina, Haštarak et Ḥaḥ. Ce dispositif n'existe qu'au Tur Abdin et seulement accolé aux églises à nef ordinaire ouest-est et non aux églises à nef transversale, c'est-à-dire, comme le suggère Pognon, qu'il correspond aux églises de villages : les monastères en effet n'en possèdent pas. Cet oratoire est appelé ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ, *beth ṣlūtō*[91]. Sur le mur de la plupart des oratoires, sont gravées des inscriptions en mémoire de défunts, ce qui est cohérent avec le fait que l'office qu'on célèbre devant cet oratoire comporte toujours une prière pour les défunts.

Cependant, une inscription[92] de l'église Mar-Addaï de Haštarak qui, selon Pognon, se trouvait parmi les vingt-deux inscriptions commémoratives des défunts, sur les murs de l'oratoire, mais sans désigner celui-ci, commémore en 771/2 AD la construction de l'église ܥܕܬܐ, *ʿidtā* ; or cette inscription et toutes les autres ont été effectuées sur le mur de l'oratoire construit (ce ne sont pas des blocs de remploi) ; cela signifie, me semble-t-il, que l'église a été construite *avec* sa ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ, son oratoire considéré comme partie intégrante de l'église et non comme un simple aménagement supplémentaire. La majorité des inscriptions commémore un « chef de l'église », ܪܫܥܕܬܐ, *rišʿidtā*, ce qui confirme qu'il s'agit bien d'une église de village et non d'un couvent.

L'inscription de Kfar-Zé[93] indique que la ܒܝܬ ܨܠܘܬܐ (l'expression y est au féminin) a été construite en 934/5 AD et mentionne l'évêque et le chef de l'église, le ܪܫܥܕܬܐ ; l'inscription ici s'applique précisément à l'oratoire et seulement à lui.

90. Pognon 1907, p. 93.

91. Selon la prononciation syro-occidentale.

92. Pognon 1907, nº 96, p. 192 ; Palmer 1987, nº A.5, p. 64.

93. Pognon 1907, nº 51, p. 93-94 et Palmer 1987, nº A.12, p. 76-77 ; Pognon traduit « oratoire pour la récitation des offices » et Palmer ne traduit pas, mais le décrit comme un « outdoor oratory ».

En Iraq

La mention d'une *beth ṣloṭā* se trouve dans trois inscriptions.

Celle de la porte nord de la façade de l'église du monastère syro-catholique de Mar-Behnam[94] date du milieu du XIe siècle ; elle parle de « ces portes de la *beth ṣloṭā* », ܬܪܥ̈ܝ ܗܠܝܢ ܕܒܝܬ ܨܠܘܬܐ, *tarʿē halen dbeth ṣlotā*, ce qui désigne l'édifice non pas comme « une église », ܥܕܬܐ, *ʿidtā*, comme on s'y attendrait, mais comme « un oratoire » qui, normalement, devrait être accolé à une église ; or, cette structure n'existe pas : c'est bien l'église du monastère qui est appelée *beth ṣloṭā*.

Il en est de même pour l'inscription de l'église chaldéenne Mar-Giwargis d'Alqoš, datant de 1914[95], qui désigne comme *beth ṣloṭā* ce qui est l'église.

Encore plus récente, la petite chapelle Mart-Maryam de Dūrē, dans une inscription[96] datée du XXe siècle, est désignée comme *beth ṣloṭā*.

La cour et le portique

Au Tur Abdin

L'inscription qui date la restauration en 1198/9 apr. J.-C. de l'église Mar-Dodo de Beth-Svirina[97] dans le Tur Abdin est placée au dessus de la porte d'entrée située dans le mur sud ; elle mentionne la restauration concomitante de « la cour », ܕܪܬܐ, *dartō*, et la donation de « la citerne » ܓܘܒܐ, *gubō* et du ܐܙܓܐ, *ʾazgō* ou *ʾezgō*. Pognon traduit ce dernier mot par « la construction voûtée », suivi par Palmer qui traduit simplement par l'anglais « vault »[98]. On comprend, grâce à la photo de G. Bell[99], qu'il s'agit de l'arc et de la voûte en cul-de-four de la *beth ṣlūtō*.

Le mot se trouve également sur la voûte orientale en cul-de-four de la pièce collatérale nord du sanctuaire de la grande église du couvent Mar-Awgin, au dessus de la niche ; le mot est écrit ܐܙܓܐ, *ʾēzgā*, avec la voyelle initiale.

Grâce à ces inscriptions, on possède la désignation syriaque de cet élément architectural si important dans les églises du Tur Abdin, la « voûte en cul-de-four ».

94. *RIS 2 Iraq*, inscr. AE.01.11.

95. *RIS 2 Iraq*, inscr. AO.03.04.

96. *RIS 2 Iraq*, inscr. BL.04.01.

97. Pognon 1907, n° 62 ; Palmer 1987, n° A.19, p. 89-91.

98. Payne Smith donne les sens de *porticus, fornix, aedificium arcuatum*,

99. Bell & Mango 1982, pl. 105.

En Iraq

Les portiques de la *beth ṣloṭā* de l'église chaldéenne Mar-Giwargis d'Alqoš sont désignés, dans une inscription[100] datée de 1914, par le mot ܐܣܛܘܝܢ, *ʾesṭwī*, pluriel indéterminé de ܐܣܛܘܐ, *ʾesṭwā*, étymologiquement une transcription du grec στοά.

Ce mot *ʾesṭwā* a été utilisé dans plusieurs inscriptions récentes, datées de la fin du XIXe siècle et du XXe siècle à Alqoš pour désigner un *iwan*.

La cellule

La cellule ܩܠܝܬܐ, *qelaytā*, ne fait pas partie de l'église proprement dite, mais elle appartient à son environnement dans les couvents et dans les ensembles ecclésiaux.

Au Tur Abdin

Placée au dessus de la porte d'entrée du couvent Mar-Lazare de Ḥabsenus, l'inscription médiévale ne permet pas de savoir ce que désigne exactement le mot *qelaytā* : l'ensemble monastique dans lequel on entre, la cellule qui en est la pièce principale[101] ?

Au Kérala

Dans les enclos ecclésiastiques du Kérala, parmi les bâtiments qui entourent l'église, à Kandanad, Kuravilangad et Kurinji, se trouve ce que des inscriptions syriaques désignent du nom de ܩܠܝܬܐ, *qelaytā*, « la cellule ». Il s'agit de la chambre épiscopale ou patriarcale située dans le bâtiment presbytéral.

En Iraq

Les cellules monacales ou épiscopales sont désignées par le même mot à Alqoš également.

Les colonnes

Une belle inscription en estrangela sur l'abaque d'un chapiteau byzantin exposé à Istanbul[102] porte une dédicace à la sainte Trinité en l'honneur

100. *RIS 2 Iraq*, inscr. AO.03.04.

101. PALMER 1987, inscr. C.14, p. 129-130, traduit par « chamber » ; son hypothèse selon laquelle le mot fait apparemment référence à « a kind of portico behind the entrance-door » (« une sorte de portique derrière la porte d'entrée »), me paraît très incertaine.

102. Inédit.

de qui a été fait l'objet appelé ܐܣܛܘܢܐ, *ʾesṭūnā*, « colonne ». L'inscription désigne évidemment la colonne couronnée par le chapiteau.

On a vu plus haut que le même mot *ʾestūnē* désigne les colonnettes supportant le dais de l'autel de l'église N.-D.-des-Syriens en Égypte.

Le mot est un terme générique d'architecture.

Des églises syriaques dans des réalités régionales

En ne considérant que les édifices cultuels dans lesquels se trouvent des inscriptions syriaques, on reste cependant toujours face à la difficulté de répondre à la question : « Qu'est-ce qu'une église syriaque et celle-ci a-t-elle une spécificité ? » Car le fait de comporter une inscription syriaque n'indique pas que l'édifice a été conçu et construit par une communauté syriaque particulière selon des critères spécifiques : en Syrie et au Tur Abdin à l'époque byzantine, les usages linguistiques – que ce soit la cohabitation du grec et du syriaque ou l'usage exclusif de l'une ou de l'autre langue – ne correspondent pas à des rites liturgiques et à des aménagements architecturaux différents. Plus tard, au Moyen Âge, des églises peuvent être partagées ou remployées, comme en Arménie. Mais surtout, les structures ainsi que les techniques de construction qui les mettent en œuvre peuvent se percevoir et être définies de manières fort différentes et selon des singularités frappantes selon les réalités régionales marquées par des situations et des évolutions historiques bien particulières : en Syrie du Nord, dans une histoire somme toute brève qui ne survit guère à la fin du règne de Byzance dans la région, les églises portant des inscriptions syriaques ne se distinguent pas des autres. Au Tur Abdin dans une installation régionale durable et un développement médiéval, les inscriptions attirent l'attention sur la structure originale qu'est l'oratoire. Au Liban, caractérisé par l'histoire maronite et l'importance des « couvents » religieux et familiaux, et où domine le garshuni, les inscriptions syriaques ne nous apprennent rien sur l'architecture et l'aménagement. En Iraq, dans une longue histoire où joue la rivalité entre Églises jacobites et Églises nestoriennes et une histoire tumultueuse, les inscriptions syriaques donnent beaucoup d'informations historiques… Au Kérala, où les Églises syriaques sont les héritières, dans un milieu asiatique, des différentes traditions venues du Proche et du Moyen-Orient et sont très marquées des influences latines, l'épigraphie témoigne seulement en partie de cette diversité complexe qui fait que les églises syriaques du Kérala sont situées dans des ensembles organisés particuliers et que leur plan et leur aménagement sont originaux. Des inscriptions syriaques sont présentes sur les frontons des enclos et les croix d'enclos monumentales,

mais sans nommer ceux-ci, et sur les tombes situées tout près de l'église. Celles-ci sont désignées du mot habituel de *qabrā*. Les divers bâtiments de l'enclos ne sont pas nommés, à l'exception de *qelaytā*, « la cellule » de la maison presbytérale. Quant à l'église elle-même, appelée comme partout *ʿidtā*, les inscriptions syriaques ne nomment que sa porte d'entrée, *tarʿā*, sa nef, *hayklā*, son baptistère, *beth ʿmadā*, son sanctuaire, tantôt nommé aussi *hayklā*, tantôt *madbḥā*, son saint des saints, *qduš qudšin*, enchâssant l'autel, *madbḥā*. On doit noter des traductions en syriaque de réalités latines dans les églises syro-malabares : la cloche, *ṣeṣlā*, et l'autel privilégié, *madbḥā dʾit leh prišut namusā*, tandis qu'une structure aussi importante que le *mondalam*, qui est une particularité strictement régionale, n'est pas connue sous d'autre nom que sa désignation malayalam.

Les documents épigraphiques syriaques n'offrent donc qu'une image partielle de ces réalités historiques régionales, mais ils fournissent des indications sur leurs différences.

La plus ancienne expression, au début du Ve siècle, pour désigner l'église, la *beth sahdē*, littéralement « local du témoin (ou du martyr) », ne se trouve qu'en Syrie du Nord et en Cyrrhestique ; elle n'a plus jamais été utilisée ailleurs en ce sens et on ne la retrouve qu'au XXe siècle en Iraq pour désigner la pièce annexe nord de l'autel. Ensuite, et très tôt en Syrie, au début du VIe siècle, l'église est désignée en syriaque par le nom *ʿidtā*, qui demeure le nom commun en Syrie, au Tur Abdin, en Iraq, au Kérala, de l'Antiquité jusqu'à nos jours, sauf au Liban[103] où l'on n'inscrit que le mot garshuni *haykal*, emprunté au syriaque *hayklā*, « le temple », « le sanctuaire ». Ce mot qui désigne l'église comme temple au Tur Abdin, en Arménie et en Iraq peut désigner ce qui est à l'intérieur, le « sanctuaire de l'église » au Tur Abdin et au Kérala ; dans cette dernière région ainsi qu'à Alqoš à l'époque moderne, il est en outre utilisé en un sens dérivé pour spécifier « la nef ».

Le « sanctuaire de l'église » est appelé *madbḥā* en Cyrrhestique, en Iraq et au Kérala, tandis que ce mot signifie « l'autel » au Tur Abdin et peut être utilisé en ce sens au Kérala ; en Syrie, les inscriptions restent équivoques : le *madbḥā* – « l'autel comme lieu du sacrifice » désigne à la fois l'autel proprement dit et le cœur du sanctuaire où se trouve l'autel. Ce mot a vite pris le relais de la très ancienne désignation de « l'autel comme trône glorieux du Christ », le mot *trōnōsō* attesté en Syrie (au Ve-VIe siècle)

103. Toutefois, une inscription sur mosaïque (Steiner 1990) – encore une vente sur le marché des antiquités de Beyrouth, et dont on ne connaît pas la provenance exacte, hélas – fait une distinction explicite en invoquant la « paix de Dieu dans ses églises (ܥܕܬܐ, *ʿdth*) et ses monastères (ܕܝܪܬܐ, *dyrth*) ».

et en Iraq au XXe siècle. Dans cet espace, le sanctuaire proprement dit, les inscriptions syro-orthodoxes d'Iraq et du Kérala attestent que l'ensemble formé par l'autel et sa boiserie-retable qui l'enchâssent comme un écrin s'appelait *qduš qudšin*, littéralement, « le saint des saints ».

On ne trouve qu'en Cyrrhestique la mention du *diaconicon* pour désigner la pièce annexe nord du sanctuaire.

La mention du *qesṭrōmā* ne se trouve qu'au VIIIe siècle au Tur Abdin. Elle correspond à un dispositif liturgique qui est repérable – mais n'est pas nommé – dans des églises d'Iraq et du Kérala.

Le bêma est attesté dans une inscription de Syrie non trouvée *in situ*.

Le *pōtūrō*, qui semble correspondre à la table eucharistique dans le *qesṭrōmā*, est attesté dans le Tur Abdin.

La *beth ṣlūtō*, « l'oratoire », est le nom donné à la structure caractéristique des églises du Tur Abdin et dont on n'a l'équivalent nulle part ailleurs, sauf, de façon surprenante, au Liban, dans l'église Mar-Tadrus à Ḥardin[104]. Il est étrange aussi que les inscriptions du milieu du XIe siècle à Mar-Matta, en Iraq, dénomment « oratoire » l'église elle-même.

Le baptistère, *beth maʿmudithā*, est un bâtiment annexe à l'église à Daḥis en Syrie du Nord. En Iraq et au Kérala, on le trouve sous l'appellation *beth ʿmadā*.

Outre les structures, les inscriptions syriaques nous renseignent sur les dénominations de divers éléments d'architecture : *qankē*, « l'abside » ; *qubbā*, « la coupole » ; *ʾēsā*, « le mur » (au Tur Abdin) ; *ʾēstā*, « le mur » (en Iraq) ; *šmaï ʿidtā*, « le toit (ou la voûte ?) » de l'église ; *tarʿā*, « la porte » ; *ʾeskuptā*, « le linteau » ; *ʾeṣṭūnā*, « la colonne » ; *ʾēzgā*, « la voûte en cul-de-four » ; *dartā*, « la cour » ; *gūbā*, « la citerne » ; ainsi que de mobilier : *pātūrā*, « la table liturgique » (dans le *qesṭrōmā*) ; *glōsqōmō* et *škintā*, tous deux désignant « le reliquaire ».

Une étude à poursuivre

Cette première esquisse du vocabulaire de la structure architecturale des églises syriaques, fondée sur les corpus épigraphiques existants est à poursuivre : elle progressera certainement grâce à la réalisation des volumes projetés du *Recueil des inscriptions syriaques* (RIS) et aux comparaisons que l'on est en droit d'espérer à la lecture des textes et des rapports de fouille.

104. C'est une hypothèse que je formule au vu d'une simple visite et qui serait à vérifier par une fouille ; on n'en a en tout cas pas d'attestation écrite.

Bibliographie

RIS 1 *Kérala* : Françoise Briquel Chatonnet, Alain Desreumaux & Jacob Théképarampil, *Recueil des inscriptions syriaques. 1, Kérala*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres, 2008.

RIS 2 *Iraq* : Amir Harrak, *Recueil des inscriptions syriaques. 2, Iraq. Syriac and Garshuni inscriptions. 1, Text ; 2, Plates*, Paris, 2010.

Études modernes

Abou Samra 2004 : Gaby Abou Samra, « Une inscription syriaque dans l'église de saint Mema (Ehden-Liban) », *Parole de l'Orient* 29, p. 199-209.

Bell & Mango 1982 : Gertrud Bell, *The Churches and Monasteries of the Ṭur ʿAbdin*, with an introduction and notes by Marlia Mundell Mango, London, The Pindar Press.

Boudoyan & Thierry 1972 : Gabriel Boudoyan & Jean-Michel Thierry, « Les églises de Thil (Korluca) dans le Vilayet de Tunceli (Turquie) », *Revue des études arméniennes* 9, p. 179-191 ; pl. LXIV-LXXVII.

Briquel Chatonnet 1996 : Françoise Briquel-Chatonnet, « Une inscription syriaque sur mosaïque de la région de l'Euphrate », *Semitica* 46, p. 147-153 et pl. 16.

Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011a : Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, « Syriac Inscriptions in Syria », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 14, 1, p. 27-44 (http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol14No1/index.html).

Briquel Chatonnet & Desreumaux 2011b : Françoise Briquel Chatonnet & Alain Desreumaux, « Oldest Syriac Inscription on a Mosaic from Nabgha, Syria », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 14, 1, p. 45-61 (http://syrcom.cua.edu/hugoye/Vol14No1/index.html).

Briquel Chatonnet & Daccache (sous presse) : Françoise Briquel Chatonnet & Jimmy Daccache, « Researches on Syriac Writing in the hinterland of Antioch », *The Harp*, sous presse.

Desreumaux 2005 : Alain Desreumaux, « Deir Sim'ân, monastère nord-ouest. Appendice : les inscriptions syriaques », dans F. Baratte *et al.* (éds), *Mélanges Jean-Pierre Sodini*, Paris (Travaux et mémoires 15), p. 55-65.

Drijvers & Healey 1999 : Han Jan Willem Drijvers & John F. Healey, *The Old Syriac Inscriptions of Edessa & Osrhoene: Texts, Translations and Commentary*, Leiden, NewYork, Köln, Brill (Handbuch der Orientalistik. Handbook of Oriental Studies. I. Abteilung. Der nahe und mittlere Osten. The Near and Middle East. 42).

Fiey 1959 : Jean Maurice Fiey, *Mossoul chrétienne : essai sur l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul*, Beyrouth (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de lettres orientales de Beyrouth 12).

Jalabert & Mouterde 1939 : Louis Jalabert & René Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie. 2, Chalcidique et Antiochène*, Paris (BAH 32).

Jarry 1972 : Jacques Jarry, « Inscriptions syriaques et arabes inédites du Tur ʿAbdin », *Annales islamologiques* 10, p. 207-250 ; pl. LV-LXXI.

Lassus 1935-1936 : Jean Lassus, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Ḥama*, Damas, Institut français de Damas, t. I. *Textes* ; 1935 ; t. II. *Planches*, 1936 (Documents d'études orientales).

Leroy 1964 : Jules Leroy, *Les manuscrits syriaques à peinture conservés dans les bibliothèques d'Europe et d'Orient : contribution à l'étude de l'iconographie des Églises de langue syriaque*, vol. texte, Paris (BAH 77).

LEROY 1966 : Jules LEROY, « À propos de l'inscription syriaque du reliquaire d'Istanbul », *Cahiers archéologiques* 16, p. 17-22.

LEROY 1974a : Jules LEROY, « Le décor de l'église du couvent des Syriens au Ouady Natroun (Égypte) », *Cahiers archéologiques* 23, p. 151-167.

LEROY 1974b : Jules LEROY, « Moïse de Nisibe », dans *Symposium Syriacum 1972*, Roma (Orientalia Christiana analecta 197), p. 457-470.

LITTMANN 1905 : Enno LITTMANN, *Publications of an American Archaeological Expedition to Syria in 1899-1900. 4, Semitic Inscriptions from Northern Central Syria, Palmyra and the Region of the Ḥaurân. 1, Syriac Inscriptions*, New York, The Century Co – London, William Heinemann.

LITTMANN 1934 : Enno LITTMANN, *Syria, Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909. 4, Semitic Inscriptions. B, Syriac Inscriptions*, Leyden, E. J. Brill.

MARTIN 2002 : Matthew J. MARTIN, « A Syriac Inscription from Deir Al-Surian », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 5, 2, p. 237-243.

MOUTERDE 1939 : Paul MOUTERDE, « Inscriptions en syriaque dialectal à Kāmed (Beqʿa) », *Mélanges de l'université Saint-Joseph* 22, 4, p. 71-106, pl. XXVI-XXVIII.

PALMER 1987 : Andrew Nicolas PALMER, « A Corpus of Inscriptions from Ṭur ʿAbdīn and Environs », *Oriens Christianus* 71, p. 53-139.

POGNON 1907 : Henri POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, Victor Lecoffre – J. Gabalda.

PRENTICE 1908 : William Kelly PRENTICE, *Publications of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905. 3, Greek and Latin Inscriptions. B, Northern Syria*, Leyden, Brill.

SABBAGH, AYASH, BALTY, BRIQUEL CHATONNET & DESREUMAUX 2008 : Rana SABBAGH, Fayez AYASH, Janine BALTY, BRIQUEL Françoise BRIQUEL CHATONNET & Alain DESREUMAUX, *Le martyrion Saint-Jean de la moyenne vallée de l'Euphrate : fouilles de la direction générale des Antiquités à Nabgha au nord-est de Jarablous*, Damas, Ministère de la culture, Direction générale des antiquités et musées (Documents d'archéologie syrienne 13).

SALAME-SARKIS 1989 : Hassan SALAME-SARKIS, « Syria grammata kai agalmata », *Syria* 66, p. 313-330.

STEINER 1990 : Richard C. STEINER, « A Syriac Church Inscription from 504 CE », *Journal of Semitic Studies* 35, 1, p. 99-108.

STRZYGOWSKI 1901 : Josef STRZYGOWSKI, « Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste », *Oriens Christianus* 1, p. 356-372.

VAN ROMPAY 1999 : Lucas VAN ROMPAY, « Deir al-Surian (Egypt) : Its Wall-Paintings, Wall-Texts, and Manuscripts. 2, Syriac Inscriptions in Deir al-Surian : Some Reflections on their Writers and Readers », *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 2, 2, p. 189-202.

Constructions, destructions, inhabitation divine : mystère et vie des églises à travers les écrits des premiers auteurs syriaques (IVe-VIe siècle)

François Cassingena-Trévedy
Institut catholique de Paris, Abbaye Saint-Martin de Ligugé

À l'archéologue d'interroger et d'interpréter les vestiges, au spécialiste d'épigraphie de collecter et de déchiffrer les inscriptions : autant d'objets qui, en raison de l'inéluctable érosion dont la nature et l'histoire sont les agents, affleurent sur la grève de notre présent en portant les stigmates de l'incomplétude. Une incomplétude du reste émouvante, une béance dans laquelle l'imaginaire trouve à se loger, lui qui rend étrangement contemporains et fraternels les hommes que sépare la succession des siècles. Comme le notait Andrée Claire, une Syrienne, au terme d'un remarquable ouvrage sur les églises du Massif calcaire, « le temps, en rendant ces lieux à l'inachèvement de tout, en a préservé la noblesse. Il les a ouverts à nos rêves. »[1] En tout état de cause, le liturgiste (ou le patrologue) ne vient pas mettre la dernière main ni apposer le dernier mot aux recherches spécifiques à d'autres disciplines dont il se reconnaît bien plus volontiers le bénéficiaire[2] : attendu la rareté et le caractère si souvent lacunaire des textes qu'il récolte, il ne fait en somme qu'ajouter une incomplétude de plus. Mais peut-être ces textes, en apportant la dimension si profondément humaine du verbe, contribuent-ils à la reconstitution de ce que nous pourrions appeler une « image de synthèse ». On se souviendra de l'avertissement du Christ aux Pharisiens qui le pressaient d'imposer le silence à ses disciples : « Je vous le dis, si eux se taisent, les pierres crieront. » (Lc 19, 40). Quiconque fréquente les pierres avec compétence, davantage, avec affection, sait qu'elles crient tout bas : les textes qui les commentent,

1. Claire & Balty 1998, p. 155.
2. À titre d'exemple de la fructueuse interdisciplinarité que nous évoquons ici, voir Sader 1983.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 521-539.

qui les reflètent, ou qui s'« appareillent » sur elles (pour prendre une image architecturale) dans l'élaboration d'un même grand œuvre, nous rendent ce cri plus compréhensible et attestent d'une voix intelligible – d'un *logos* – qui transcende leur caducité. C'est ainsi que pour donner à entendre ce dont les édifices religieux ont été l'expression matérielle à travers l'espace syro-mésopotamien de l'époque constantinienne, mieux, ce dont ils ont été le « sacrement » *(rōzō)* dans l'intention de leurs bâtisseurs et dans l'expérience de leurs usagers, on interrogera ici quelques monuments littéraires particulièrement significatifs. Peut-être donnera-t-on ainsi à pressentir ce qui a mu, en quelque sorte, les pierres elles-mêmes : le monde antique et paléochrétien ne reconnaît-il pas spontanément au verbe une puissance architectonique[3] ? Bref, les pierres resteraient lettre morte, n'était le son et lumière que projettent sur elles les paroles toujours vives de ceux qui ont accompli au milieu d'elles – ou plutôt avec elles – un acte de célébration, c'est-à-dire un acte de vivants.

« Archéologie »

Sans doute nul Père de l'Église n'a-t-il perçu avec plus de puissance visionnaire ni exprimé de manière plus poétique qu'Éphrem de Nisibe (306-373) la gravité de l'événement qui s'est produit dans le cénacle lors du dernier repas de Jésus avec ses disciples. Dans sa troisième hymne *Sur la Crucifixion,* en effet, nous le voyons « béatifier »[4] littéralement ce logis et s'adresser à lui comme à une entité personnelle :

> « Heureux es-tu, Cénacle du Juste !
> En toi Notre-Seigneur fit fraction de son corps.
> Voilà l'étroit logis devenu miroir
> Pour la création entière, pleine de lui !
> Une alliance mineure avait été donnée
> Par Moïse, du haut de la fameuse montagne ;
> L'Alliance majeure
> Sort d'une salle étroite : la terre en est remplie !
>
> Heureux Cénacle ! Ta petitesse
> Est là, face à toute la création ;
> Ce qui en toi se passe, toute la création

3. Voir David-Guignard 2006 ; Jourdan 2010, p. 297-381.
4. Dans le droit fil du langage biblique et évangélique, les macarismes (« heureux/heureuse es-tu... ») constituent un trait à la fois rhétorique et théologique constant de l'hymnographie éphrémienne.

En est pleine, et sa petitesse n'y suffit…
Heureux séjour au milieu duquel fut rompu
Le Pain originaire de la Gerbe bénie,
Pressée
La Grappe de Marie, la Coupe du salut !

Heureux Cénacle ! Jamais parmi les rois
Table comme la tienne ne fut dressée,
Ni dans la Tente, ni dans le Saint des saints
Où les pains de la Face étaient exposés (cf. Lv 23, 5-9) ;
En toi pour la première fois fut rompu
Le Pain dont tu es devenu l'église :
Le premier autel, inauguré par son offrande,
Pour la première fois, c'est en toi qu'on l'a vu ! »[5]

En reconnaissant dans ce « lieu » (ܡܕܒܚܐ : c'est ainsi qu'il désigne tout simplement le cénacle) le point de mire de toute la création et la cellule-mère de tout édifice chrétien à venir, Éphrem se fait bel et bien « archéologue », en ce sens qu'il désigne, du double point de vue historique et théologique, l'origine de tout lieu affecté au culte de l'Alliance nouvelle : il y a dans la *theôria* de l'hymnographe, sans pareille dans la littérature patristique, une véritable pierre de fondation théologique pour un chantier[6] qui se pense, en même temps qu'une espèce de cahier des charges. Avec Éphrem, la prise en compte du mystère inhérent au bâtiment-église affiche une importance que maints textes ultérieurs confirmeront et qui nous paraît caractéristique de l'espace syriaque, jusque dans l'économie de son cycle liturgique[7].

5. Éphrem de Nisibe, *Hymne III sur la Crucifixion*, 5, 9, 12 (SC 502), p. 209-212.

6. Éphrem a été le contemporain de la construction de la grande église de Nisibe (entre 313 et 320, d'après la *Chronique* d'Élie de Nisibe), sous l'épiscopat de Jacques, puis de celle d'un baptistère (inscription de 359), sous l'épiscopat de Vologèse : voir Fiey 1977, p. 23-30.

7. On sait que la « Dédicace » *(Qūdaš-ʿedtā)* constitue l'une des grandes périodes ou « semaines » de l'année liturgique, telle qu'elle s'est structurée au VIIe siècle sous l'impulsion du patriarche Išoʿyab III ; héritant de l'ancienne fête juive de *Ḥannūkah* et célébrant les quatre dédicaces de la Tente/Temple (selon l'*Exposition des Offices de l'Église* attribuée à Georges d'Arbèles, IXe siècle), elle occupe une place initiale dans le cycle syro-occidental, terminale dans le cycle syro-oriental. Sur les controverses d'interprétation ancienne à propos de cette période du cycle, sur son originalité et ses riches connotations à la fois ecclésiologiques et eschatologiques, voir Cassingena-Trévedy 2006, p. 25-35, p. 44-45.

Printemps et frimas

Mais Éphrem ne se borne pas à contempler un archétype. Il est aussi le témoin et l'écho du grand printemps constantinien de l'architecture religieuse[8], le premier qu'ait connu le monde chrétien[9]. Ainsi cette allusion évidente au martyrion édifié sur le lieu même de la mort du Christ :

> « Le Golgotha est un miroir de son Église
> Que sur la hauteur il a entrepris de bâtir (cf. Mt 16, 18) ;
> Aujourd'hui, oui, aujourd'hui, sur le Golgotha même
> Une église est plantée ! »[10]

ou cette autre à l'essor du culte des reliques (l'hymnographe s'adresse au Christ en personne) :

> « Sur une pierre
> Appuies-tu la tête (cf. Mt 8, 10) ?
> On s'en arrache les morceaux.
> T'endors-tu
> Sur un fumier ?
> Il devient une église
> Pour la prière. »[11]

Printemps que ne laissent pourtant pas d'entraver ni d'assombrir de façon dramatique, dans les régions frontalières entre le monde romain et le monde sassanide, les destructions consécutives aux sièges tenus de

8. L'univers symbolique déployé par le théopoète ne laisse d'ailleurs pas d'être reflété par certains motifs décoratifs des églises de la grande génération architecturale des IVe-VIe siècles, comme si les artistes étaient imprégnés par la poésie liturgique : signalons la grappe de raisin (par exemple à Ezraa ; voir Claire & Balty 1998, p. 74 ; on se souviendra également de l'*Exposé XXIII* d'Aphraate, *Sur le grain de raisin* (SC 359), p. 875-963), ou encore la couronne de fleurs dont le linteau de Mar-Yaʿqub de Nisibe offre de remarquables spécimens.

9. Voir Cassingena-Trévedy 2009a, p. 252-253.

10. Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Crucifixion* VIII, 10 (SC 502), p. 264-265 ; on remarquera comment, dans ce passage, ܥܕܬܐ désigne successivement l'entité spirituelle et le bâtiment.

11. Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité* XIX, 16 (SC 459), p. 237 ; nous ignorons à quel édifice Éphrem fait ici illusion (peut-être l'hypothèse n'est-elle que de pure rhétorique). Il est toutefois avéré que le fumier de Job était au IVe siècle un but de pèlerinage (voir Égérie, *Journal de voyage,* 16, 4-7 [SC 296], p. 194-197). Éphrem célèbre ailleurs la puissance des reliques et encourage leur culte en songeant peut-être au martyrion qui abritait, à Édesse, celles de l'apôtre Thomas : voir *Carmina Nisibena* XLII, 10-12, (CSCO 240, p. 42-43, CSCO 241, p. 33) ; voir Greisiger 2012, p. 173.

façon récurrente par les Perses, comme l'atteste la prière suivante qui clôt l'hymne II *Sur la Résurrection* :

> « Roi nôtre, reçois notre offrande
> Et en échange sauve-nous !
> Mets paix aux terres dévastées,
> Bâtis les églises brûlées !
> Oui, quand nous aurons grande paix,
> Grande couronne Te ferons ;
> Alors de tous côtés viendront
> Fleurs en couronnes arrangées
> Pour couronner le Roi de Paix :
> Il a agi : Il peut agir. »[12]

à laquelle font écho, dans les *Chants de Nisibe,* des plaintes mises sur la bouche même de la ville personnifiée :

> « Mes enfants ont été occis,
> Et mes filles hors de mon enceinte ;
> Leurs murs ont été renversés,
> Et tous leurs petits dispersés,
> Et leurs sanctuaires piétinés. »[13]

La persécution religieuse menée par Shapur II se solde par des saccages matériels que l'on devine derrière le tableau comparé qu'Aphraate brosse dans son *Exposé sur la Persécution*, encore qu'il ne parle ici des « Églises » que comme entités spirituelles :

> « Chez nos frères d'Occident aussi, il y eut, aux jours de Dioclétien, une grande tribulation et une persécution de toute l'Église de Dieu, dans tout leur territoire : les églises furent renversées et déracinées, il y eut des confesseurs et de multiples martyrs, et Il revint vers eux par miséricorde, après qu'ils eurent été persécutés. De nos jours aussi, il nous arrive la même chose, parce que nous avons péché, mais aussi pour que s'accomplisse ce qui nous a été écrit : *Il faut que tout cela arrive* (Mt 24, 6). »[14]

12. Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Résurrection* II, 12 (SC 502), p. 295-296.
13. Éphrem de Nisibe, *Carmina Nisibena* X, 1 (voir Cassingena-Trévedy 2010, p. 327-328). Les « filles » en question (sémitisme) désignent des forts avoisinants de celui d'Anazit, peut-être évoqué par Ammien Marcellin (*Histoire* XIX, 6, 1) dans son récit du siège d'Amid (juillet-octobre 359).
14. Aphraate, *Exposé* XXI, 23 (SC 359), p. 839-840. Les *Exposés* furent rédigés entre 336 et 345.

Mais si les calamités naturelles[15] ou les intempéries de l'histoire politico-religieuse mettent les églises à mal, elles peuvent aussi les remplir : c'est le même Cyrillonas qui, dans un saisissant *madrōšō* « Sur les fléaux » où il fait parler tour à tour la Terre et l'Église, évoque à la fois les ruines occasionnées par les séismes et la ferveur des masses que la détresse générale et la menace de l'invasion de la Syrie par les Huns (395) poussent vers les sanctuaires afin d'y entreprendre leur initiation chrétienne et d'y faire monter des prières publiques :

> « Encore une fois ta Volonté s'est approchée des villes et les a terrifiées – comme la terre avait tremblé devant le châtiment – car tu as relâché ta main. Les édifices sont tombés, car ta miséricorde s'est détournée. Tours et remparts à ton commandement se sont effondrés. Ta décision a renversé temples et sanctuaires. La terre a dévoré ses fils tout vivants et les montagnes ont quitté leurs places ! La volonté qui les avait fixées les a soulevées, et la puissance qui les avait posées les a déliées. De l'intérieur des murs, les pierres ont gémi, et sur les places les hommes ont imploré [...]. Tes églises sont devenues comme des outres remplies de foules innombrables. Ils ont vu l'arc tendu, les tumultes et le châtiment brandi comme un glaive. Ils ont couru se réfugier dans le baptême, les hommes qui en étaient éloignés. Ils sont venus à l'immersion, et ont reçu la vie. Ils ont saisi la croix, et le châtiment s'est apaisé. »[16]

Thèmes pour une dédicace

Les nombreux témoignages littéraires sur les violences de la nature et de l'homme (lesquels trouvent dans les déchirements les plus modernes du même espace géopolitique un bouleversant écho) ne sauraient néanmoins nous empêcher d'entendre le son de sérénité et de liesse que rendent d'autres textes : ils ne donnent même à ces harmoniques festives que plus de prix. C'est ici que nous rencontrons une pièce remarquable et d'intérêt tout à fait majeur quant au thème qui nous retient. Nous voulons parler du *madrōšō* que Balaï, chorévêque de la région d'Alep († vers 460), composa

15. Encore que les faits qu'elles évoquent soient étrangers à l'espace syriaque proprement dit, on peut renvoyer ici aux *Memrē sur Nicomédie* d'Éphrem qui signale la ruine d'édifices lors du grand séisme qui affecta cette ville en 358 : voir VIII, 75-82 (PO 37), p. 116-117 : « Les temples muets étouffèrent les corps, temples doués de parole. Les temples périrent dans les temples et tous furent privés les uns des autres. Magnifiques étaient les édifices muets, parce qu'en eux se trouvaient des (temples) doués de parole. »

16. Cyrillonas, *Hymne IV*, 12-13, trad. D. Cerbelaud, p. 82-83 ; voir Graffin 1965, p. 308-309.

à l'occasion de la dédicace de l'église de Qennešre (le « nid d'aigle », nom syriaque de Chalcis ad Belum). L'on connaît, en particulier par la *Chronique* de Michel le Syrien, la longévité et le rayonnement du centre monastique auquel le nom de ce site est attaché, tant du point de vue de la culture profane que de la controverse théologique (il suffit de penser par exemple au *Traité des Constellations* de l'évêque Sévère Sebokht, daté de 661). Robert Murray attire néanmoins avec justesse l'attention sur le fait que « l'hymne est déconcertante, à la fois pour l'archéologue qui attendrait une *ekphrasis* détaillée de l'église en question, et pour le spécialiste en ecclésiologie, étant donné que Balaï s'en tient strictement à l'église particulière qui a été consacrée »[17]. De fait, la dernière strophe est la seule qui nous fournisse une donnée topographique concrète, sur l'indice de la citation d'Isaïe 2, 2 ou Michée 4, 1 (« Ta maison sera élevée au sommet de la montagne ») dont la fonction est du reste principalement d'ordre théologique. Nous retiendrons pour notre part quelques thématiques saillantes de ce long poème (soixante-huit strophes en vers de cinq pieds, « mètre de Balaï ») à tiroir : la considération de la philanthropie de Dieu, telle qu'elle se manifeste à travers son séjour dans l'édifice bâti de main d'homme, donne en effet matière à un excursus notable – véritable poème à l'intérieur du poème – sur la Nativité dans la grotte et la visite des mages (str. 49-67).

1) De manière assez originale, le commanditaire de l'église, désigné par le terme ܟܗܢܐ (à comprendre en l'occurrence comme « l'évêque »), en est présenté également comme le bâtisseur : « Que l'évêque-bâtisseur vive de longues années ! » (str. 24), cependant que la strophe 29 évoque, avec le même terme au pluriel, « les prêtres qui bâtirent une maison à Jésus » et que le cercle des ouvriers semble s'élargir ailleurs à des « milliers » qui « ont peiné à présenter le temple saint » (str. 21). Décidément, le « travail », quelle que soit la part effective qu'y a prise l'instance proprement ecclésiastique, fait l'objet d'une attention particulière ; c'est du reste sur cette dimension laborieuse que s'ouvre le poème :

> « Qu'il se réjouisse,
> Celui qui a peiné (ܠܐܝ) à ta maison [...] » (str. 1)
> « À ceux qui ont travaillé (ܥܡܠܘ)
> Pour que d'autres viennent,
> À ceux qui sont venus
> Parce que d'autres ont bâti,
> À ceux qui sont venus

17. MURRAY 2004, p. 227.

Comme à ceux qui ont travaillé (ܥܒܕܐ),
Le Seigneur donne part
À la même récompense. » (str. 20)

Liminale également dans l'architecture de la pièce – le fait est lourd de sens d'un point de vue théologique –, l'évocation de l'épiclèse (appel adressé à l'Esprit Saint), geste sacramentel posé par celui qui se trouve réunir en sa personne les qualités de bâtisseur et de consécrateur de l'église :

« Il a préparé une demeure
À son Seigneur et Créateur.
Qu'il soit comblé de bonheur
En son intime,
Celui qui a fait descendre l'Esprit
Sur l'ouvrage de ses mains ! » (str. 1)

2) La célébration de la dédicace met à jour, quant à la présence divine (thème biblique de la *Shékinah*), une représentation bipolaire, avec la distinction structurelle d'un « en haut » (ܠܥܠܝ) et d'un « en bas » (ܠܬܚܬ), lesquels sont en étroite relation dynamique l'un avec l'autre :

« Là-haut est sa demeure (ܡܫܟܢܗ),
Ici-bas sa maison (ܒܝܬܗ) :
Il n'est pas divisé,
Mais il suffit à tout.
Si tu veux le scruter,
Il est tout entier là-haut ;
Si tu veux le prier,
Il est tout entier ici-bas » (str. 5)

« Là-haut est ta puissance (ܚܝܠܟ),
Sur terre ta demeure (ܡܫܟܢܟ). »[18] (str. 39)

« Où es-tu, Seigneur ?
La réponse est : "Au ciel".
Où te prierons-nous ?
Dans ce sanctuaire. » (str. 41)

Lieu concret d'une condescendance dont l'incarnation de Dieu est l'acte majeur (str. 46), l'église-bâtiment est proprement « le ciel sur la terre »

18. Ou ta « parole » (ܡܐܡܪܟ).

(str. 4) ; elle est aussi l'instrument ou le sacrement[19] grâce auquel la vision de Dieu devient accessible à l'homme :

> « Tes hauteurs sont trop hautes pour nous :
> Nous ne pouvons y parvenir.
> Dans ton église nous te verrons :
> C'est pour nous plus facile (ܥܠܝܟ). » (str. 41)

3) À ce binôme *haut-bas* vient s'en ajouter un autre, tout aussi important parmi les catégories premières de la pensée syriaque ancienne, à savoir le binôme *visible-invisible* (ܓܠܝܐ/ܟܣܝܐ). Comme elle confère avec le sanctuaire céleste, selon une typologie qui rappelle l'Épitre aux Hébreux et qu'exploitera la mystagogie du Pseudo-Denys[20], l'église de pierre fait système, dans la vie chrétienne de la communauté et des individus, avec l'église du cœur :

> « Que le temple intérieur (ܗܝܟܠ ܕܓܘ)
> Soit aussi plein de grâce
> Que l'église visible (ܥܕܬܐ ܕܒܪ)
> Est pleine de magnificence !
>
> Temples de ton Esprit,
> Les prêtres ont réussi
> À construire
> Ta maison.
> Bénis-les,
> Car cœurs et bâtiments (ܠܒܐ ܘܒܢܝܢ)
> Par l'effort et l'amour
> Ont honoré ton Nom [...]

19. La théologie du poème de Balaï rencontre un écho dans la liturgie latine de la Dédicace des églises lorsqu'elle chante (graduel de la messe), d'après IV Esdras 8, 21 : « Ce lieu a été fait par Dieu : c'est un sacrement sans prix. » *(Locus iste a Deo factus est, inaestimabile sacramentum* [...]*).*

20. Les réalités visibles (les édifices comme les ministres de la liturgie) sont autant d'images, d'imitations, d'analogies des réalités supra-célestes. « Le sanctuaire (ܩܕܫ), écrit Narsaï (399-502) dans son *Homélie XVII* (voir Connolly, p. 5), représente les choses terrestres et célestes : il évoque spirituellement à l'esprit ce qui est arrivé et ce qui doit arriver. » Sur cette théologie « mimétique », commune à tout l'espace syro-byzantin (Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Pseudo-Denys, Narsaï), voir Cassingena-Trévedy 2009b, p. 83-92. Dans son poème, Balaï l'exprime, non pas de façon théorique, mais plutôt, conformément au génie syriaque primitif qu'il hérite d'Éphrem, à travers des images et une attention particulière à l'événement concret de l'Incarnation qui se prolonge dans la sphère liturgique.

Celui qui dans son cœur
  Porta le temple de son Maître,
Qu'il entre purifié
  Dans la maison des saints [...]

Cette demeure
  Visible proclame
Le dessein
  De celui qui bâtit.
Si le cœur invisible
  Est lumineux et beau,
Son amour éclate
  En cette œuvre visible. » (str. 22-26)

Comme l'a souligné de nouveau Robert Murray[21], pareille insistance sur l'adéquation, ou plutôt la synergie du culte public et du culte spirituel rapproche singulièrement l'ecclésiologie de Balaï de celle du *Liber Graduum* (fin IVe siècle), étant donné que ce dernier valorise nettement l'« Église visible » et ses sacrements, infirmant par ce loyalisme, semble-t-il, l'hypothèse avancée par certains d'une origine messalienne[22] :

> « Puisque nous savons aussi que le corps est devenu un temple (ܗܝܟܠܐ), et le cœur un autel (ܡܕܒܚܐ) caché pour le service spirituel (ܬܫܡܫܬܐ ܕܒܚܘܪܐ), nous devons montrer notre zèle pour cet autel visible et dans ce temple visible, de sorte qu'en prenant de la peine (ܟܕ ܠܐܝܢܐ) au deux nous parvenions au repos éternel dans cette Église céleste, qui est libre et resplendissante, et à cet autel qui est paré et exalté dans l'Esprit, devant lequel les anges et tous les saints effectuent leur service, tandis que Jésus officie comme prêtre et accomplit la sanctification, devant eux, au-dessus d'eux et tout autour d'eux [...]. Quand nous serons parvenus à l'humilité et que nous aurons montré de la révérence envers tous, grands et petits, l'Église céleste et l'autel spirituel nous seront révélés, et nous offrirons sur l'autel un sacrifice d'action de grâces par la prière de nos cœurs et la supplication de nos corps – ayant toujours foi en cet autel visible et étant sûrs du sacerdoce qui y accomplit le service ; car tout ce qui existe dans cette Église a été établi à la ressemblance (ܕܡܘܬܐ) de l'Église cachée. »[23]

21. MURRAY 2004, p. 274-275.

22. Voir BROCK 2011, p. 91 ; voir également KOWALSKI 1989, p. 216-217.

23. *Livre des Degrés, Discours XII (Sur le service de l'Église, visible et invisible),* 1-2, texte syriaque (éd. M. KMOSKO), col. 287-290 ; trad. française, BROCK 2011, p. 94-96. On pourra se reporter également au *Discours VI (Sur celui qui se perfectionne et grandit).* Sur le

4) Une analogie est établie entre la consécration de la nouvelle église et le sceau baptismal (ܚܬܘܡܐ, gr. σφραγίς) :

> « Cœurs et bâtiments
> Sont marqués (ܚܬܡ) de ton Nom. » (str. 22)

Ce baptême est présenté lui-même, dans une perspective qui ne laisse pas de rappeler la catéchèse baptismale antiochienne[24], comme un mariage spirituel : illustration de ce thème nuptial dont on sait combien il marque en profondeur toute l'ecclésiologie syriaque[25].

> « Oui, c'est un jour de fête !
> Oui, c'est un jour de noces (ܡܫܬܘܬܐ) !
> Une nouvelle chambre nuptiale (ܓܢܘܢܐ)
> Pour le Christ, pour l'Époux ! » (str. 14)

5) En consentant à habiter avec les hommes dans l'édifice qu'ils lui ont bâti (str. 32-33), la Présence divine tempère son caractère redoutable qui, dans la pure tradition des grandes théophanies bibliques (buisson ardent : Ex 3, 1-6 ; Sinaï : Ex 19, 16-25 ; vision inaugurale d'Isaïe : Is 6, 1-7), s'exprime à travers la métaphore du feu : il en va comme si l'église était l'espace d'apprivoisement et d'acclimatation de l'ardeur naturelle du Transcendant. Le thème est nettement récurrent, soit qu'il habille de grandes antithèses christologiques – de grandes « élévations » au sens bérullien du terme –, soit qu'il serve à évoquer des actes précis de l'action eucharistique (épiclèse, communion) :

> « Invisible est le Feu (ܢܘܪܐ),
> Mais visible est le corps[26] (ܦܓܪܐ),
> Pour que la main des hommes
> Ne se détourne pas.

thème des trois « Églises » dans le *Livre des Degrés* (église visible, église d'en-haut, église du cœur : *Discours XII*), voir BROCK 2006b, p. 71-73.

24. Voir Jean Chrysostome, *Catéchèse baptismale I* (WENGER), 1-18 (SC 50), p. 108-118.

25. Voir MURRAY 2004, chap. IV (p. 131-158) : *The Church, Bride and Mother.* Voir également GRAFFIN 1958, p. 317-334 ; relevons ce passage du *Bréviaire chaldéen* (t. 3, Paris, 1887, p. 424) cité par l'auteur (prière pour la troisième semaine de la Dédicace) :
> Au jour de la dédicace de l'église sainte,
> Chantons gloire au Père qui l'a préfigurée sur le mont Sinaï,
> Chantons gloire au Fils qui l'a épousée au baptême ;
> Chantons gloire au Saint-Esprit qui est descendu et l'a sanctifiée dans la chambre haute.
> Le thème se retrouve amplement développé au VIe siècle dans l'*Homélie sur le voile de Moïse* de Jacques de Saroug.

26. Corps du Christ, à la fois historique et sacramentel.

Redoutable (ܕܚܝܠ) au ciel,
Plein de charme (ܒܣܝܡ) sur la terre,
Afin que quiconque s'approche
Ne soit pas terrifié. » (str.11)
« Un autel est dressé,
Revêtu de justice :
Le prêtre est debout,
Il attise le feu,
Il prend du pain,
Il distribue le Corps ;
Il offre le vin,
Il partage le Sang. » (str. 15)
« O quelle puissance
Et quelle suavité !
Quelle force
Et quelle humilité !
Quel feu dévorant
Et quelles précautions !
Quelle attention
Et quelle patience ! » (str. 44)
« Là-haut Tout-Puissant,
Sur terre tout humble.
Il demeure au firmament,
Il couche dans une grotte.
Le feu reste caché,
Il épargne son vêtement. » (str. 46)

Pareil registre d'images[27] est en quelque sorte emblématique de toute la littérature mystagogique et liturgique de l'aire syro-antiochienne, où, non sans quelque arrière-pensée pastorale (inspirer aux fidèles la révérence pour l'eucharistie), commentateurs et mélodes se montrent très sensibles à la face « redoutable » (gr. φρικτόν) du Mystère et de l'expérience qu'il suscite[28], bref, à ce que Rudolf Otto, dans son entreprise de caractérisation

27. Voir Cassingena-Trévedy 2003 ; Brock 2006a ; Brock 2006b, p. 66-69. On sait que, par référence au tison approché par le séraphin des lèvres du prophète Isaïe, le morceau de pain eucharistique distribué aux fidèles est couramment désigné par le vocable de « braise » (ܓܡܘܪܬܐ) : voir Yousif 1984, p. 92-95. Le texte le plus représentatif de l'usage de la métaphore du feu concernant l'épiclèse et la communion eucharistique est sans doute l'*Hymne X sur la Foi* d'Éphrem de Nisibe (CSCO 154, p. 49-52 ; 153, p. 33-36 ; trad. anglaise Brock, p. 200-213).

28. Voir Cassingena-Trévedy 2009b, p. 88-90.

du sacré, appelait le *tremendum* : il y a là une véritable *Weltanschauung* liturgique, une manière tout à fait première d'appréhender la Présence-Puissance divine, à travers son espace, ses ministres et ses signes qu'elle imprègne de son propre caractère. Nous retrouvons l'ambiance du feu dans l'*Homélie XVII (Explication des Mystères)* de Narsaï où le grand mystagogue syriaque, fondateur de l'École de Nisibe, se fait tout bonnement visionnaire lorsqu'il évoque la procession des espèces eucharistiques au moment de la communion :

> « Le Sacrement sort sur la patène et dans la coupe avec splendeur et gloire, escorté des prêtres et d'une grande procession de diacres. Des myriades de Veilleurs (c'est-à-dire d'anges : cf. Dn 4, 10) et de ministres du Feu et de l'Esprit sortent devant le Corps de Notre-Seigneur et le conduisent. Les fils de l'Église se réjouissent, et le peuple tout entier, quand ils voient le Corps venir de l'autel. »[29]

Le texte cité est intéressant pour cette autre raison que, comme d'autres passages de la même catéchèse mystagogique, il signale les mouvements des ministres, suggérant ainsi la structure de l'espace dans lequel l'action liturgique se déroule. Le faste de la paramentique se laisse ailleurs apercevoir :

> « Alors les prêtres entrent en procession au milieu du sanctuaire et se tiennent là, dans la grande splendeur et la beauté de leurs ornements. »[30]

Ordre et beauté

Nous avions envisagé, dès le principe, la possibilité de reconstituer une image de synthèse : ce que les textes épars nous suggèrent, surtout lorsque leurs témoignages se recoupent, est plus précisément, peut-être, de l'ordre de la synesthésie. Ils nous convient en effet à un ensemble de sensations qui, loin de n'émaner que de vestiges, nous introduisent dans le vif des

29. Narsaï, *Homélie XVII* (Connolly, p. 27-28 ; Mingana, p. 294).

30. *Ibid.*, p. 4 (Mingana, p. 273) ; sur la splendeur du rituel, voir p. 88-91. La majesté des vêtements liturgiques (en particulier ceux des diacres) est encore un trait de la *Weltanschauung* liturgique syro-antiochienne : évoquée par les *Constitutions apostoliques* II, 57, 4 (SC 320, p. 312-313), Sévère d'Antioche (*Homélie 99* [PO 22], p. 215-216) et Jacques de Saroug (*Mimrō sur le sacerdoce et l'autel,* p. 105-108), elle a pour fonction de signifier l'« isangélie » des ministres, c'est-à-dire leur égalité avec les anges dans l'exercice de leur fonction, laquelle est en somme celle de « gardes du corps » souffrant et ressuscité du Christ (en lien avec Lc 22, 43 ; 24, 4 ; Ac 1, 10). Voir Cassingena-Trévedy 2009b, p. 91-92.

réalités qu'ils décrivent, puisque aussi bien, eu égard à la présence du Mystère comme à la continuité transhistorique et à la solidarité fraternelle *(koinônia)* du peuple de Dieu en acte de célébration *(leitourgia)*, toute liturgie célébrée demeure actuelle. Dans ce bouquet de sensations, la dimension sonore s'affirme avec constance, tant les textes font état d'un peuple qui chante et d'une liturgie dans laquelle, conformément à la pure tradition syro-antiochienne, le *Sanctus* (« Doxologie » ou « Théologie » empruntée à Is 6, 3) s'impose comme le chant commun des hommes et des anges[31]. Voici comment Éphrem – dont Jacques de Saroug soulignera abondamment que, grâce à lui, « l'église a résonné des voix pures de chastes femmes »[32] – dépeint la liesse du dimanche pascal :

« Voici la Fête radieuse :
Ce n'est que bouches et lèvres bées !
Hommes et femmes en chasteté
Sont là trompettes et hautbois ;
Petits garçons, petites filles
Sont là des lyres, des cithares ;
Les sons se tressent, s'entremêlent :
Tous montent, touchent jusqu'au ciel,
Glorifient le Seigneur de gloire,
Béni soit-Il ! Les muets tonnent !

La terre gronde par en bas
Et le ciel gronde par en haut :
Avril mélange voix à voix,
Les voix sopranes aux voix de basse ;
Les chants sacrés, les chants d'église
Se mêlent aux tonnerres de Dieu (cf. Ex 19, 19) [...]

Ainsi dans l'Arche jubilaient
Toutes les voix, toutes les bouches ;
C'était dehors flots redoutables,
Chants agréables au dedans ;
En duo (cf. Gn 6, 20) les langues chantaient
Avec ensemble, purement.
Là, se dessinait notre Fête

31. Voir Cassingena-Trévedy 2009b, p. 88-90.

32. Jacques de Saroug, *Mimrō sur Mar Éphrem* 95-102 (PO 47), p. 48-49 : dans ce passage, Jacques félicite Éphrem d'avoir fait chanter les femmes à l'église ; sur les significations et les attaches de cet usage quelque peu atypique, voir Harvey 2005 ; Cassingena-Trévedy 2008, p. 60-61.

Où hommes vierges et femmes vierges
Célèbrent par des chants, saintement,
La gloire du Seigneur de l'Arche. »[33]

Cyrillonas lui fait écho lorsqu'il évoque le triomphe de l'Église dans l'empire constantinien et la « liturgie de la victoire »[34] qui partout le signale :

> « Voici tes cantiques sur la bouche de tes enfants, et tes hymnes parmi les femmes. Voici tes fêtes remplies de ta gloire, la création qui t'est agréable avec ses enfants. »[35]

Quant à Balaï, il fait également bonne place à la composante sonore dans son poème sur la dédicace : l'on y voit une assemblée qui met tant de générosité et de conviction à chanter que ses accents ébranlent l'édifice :

> « Les cours (ܕܝܪܬܐ) sont remplies
> Du chant des *Hosannas*,
> Et la demeure (ܡܫܟܢܐ) tremble
> Au chant des *Hullōlē* [...] » (str. 13)[36]

> « Le prêtre purifié
> Invoque l'Esprit,
> Le peuple rassemblé
> S'écrie : "Saint !" (ܩܕܝܫ)
> Le Roi qui entend
> Répand sa miséricorde. » (str. 16)

Aux impressions sonores viennent encore s'ajouter, dans un espace où la distinction entre le sacré et le profane se voit fortement marquée par le voile du sanctuaire[37], les impressions lumineuses et olfactives. On

33. Éphrem de Nisibe, *Hymne II sur la Résurrection* 2-4 (SC 502), p. 290-291. Il est intéressant de noter que l'assimilation de l'église-bâtiment à l'arche de Noé se retrouvera dans la *Caverne des Trésors* XVIII (CSCO 487, p. 53) ; selon ce texte nestorien du VIe siècle, « tous les mystères de l'Église étaient représentés dans l'arche ».

34. Nous empruntons l'expression à Bernard 1998, p. 1025.

35. Cyrillonas, *Hymne IV* (*Sur les fléaux*), 16 ; trad. D. Cerbelaud, p. 86.

36. On notera au passage l'allusion à l'organisation de l'espace, corroborée par l'archéologie (voir Claire & Balty 1998, p. 65) : des « cours », analogues aux péribole de temples païens, entourent l'église proprement dite. Sur les « Hosannas », voir Khouri-Sarkis 1955, p. 96-99.

37. Voir Claire & Balty 1998, p. 58 ; la richesse et la subtilité de la thématique du voile chez Éphrem (voile de séparation du sanctuaire, mais aussi voile couvrant les oblats et linge destiné à la communion eucharistique) se fondent sur l'expérience concrète

ne saurait dès lors mieux faire, en guise de point d'orgue, que de citer le tableau tout à fait remarquable que dresse Narsaï, lorsque, dans son *Explication des Mystères*, il en vient à commenter le petit dialogue qui ouvre l'anaphore (« Le Seigneur soit avec vous… »). Le moment qui suit cette brève conversation entre le célébrant et les fidèles – espèce d'étale de la liturgie, pour user d'une métaphore marine – revêt à ses yeux une solennité particulière :

> « Tout le corps ecclésiastique observe désormais le silence et tous se préparent à prier avec ferveur en leur intime. Les prêtres sont muets et les diacres se tiennent cois, le peuple entier est paisible et silencieux, subjugué et tranquille. L'autel est couronné de beauté et de gloire. Sur lui reposent l'Évangile de vie et le bois adorable de la Croix. Les oblats sont disposés en ordre, les encensoirs fument, les lampes scintillent, les diacres rôdent alentour, agitant des éventails, à la ressemblance des Veilleurs (les anges). Un profond silence et un climat de paix envahissent les lieux : tout est rempli de lumière et de magnificence, tout déborde de beauté et de force. »[38]

Dans cette description, toute prégnante de l'idéal liturgique syro-antiochien dont Jean Chrysostome s'est fait l'un des instituteurs les plus insignes[39], tout n'est qu'« ordre et beauté ». Des pages comme celles-ci, infiniment précieuses, tiennent toujours debout en l'absence même des pierres qui les ont suscitées et font état d'une « station » liturgique dont la fermeté et le hiératisme sans raideur défient les perturbations passées et présentes. Pas davantage sur la terre que dans le ciel, en définitive, Dieu n'est sans feu ni lieu, les deux termes de cette expression surannée étant d'ailleurs, dans la tradition liturgique et spirituelle dont nous venons de recueillir quelques monuments, parfaitement synonymes, puisque « Son trône là-haut est fondé sur le feu » (Balaï) et que le bâtiment-église ne se

de la liturgie et sur ses *realia*. Qu'il nous suffise de citer ici *Hymne X sur la Foi* 16 (CSCO 154, p. 51) qui évoque l'épiclèse *(rūḥḥōpō)* :

> Voici la Puissance cachée dans le voile sacré,
> Puissance que jamais la pensée n'a saisie :
> Son amour condescend, il plane
> Sur le voile de l'autel qui nous réconcilie.

38. Narsaï, *Homélie XII* (Connolly, p. 12 ; Mingana, p. 280-281).

39. Le climat tranquille (gr. γαλήνη) de la célébration liturgique, exprimé à travers la métaphore de la mer calme (γαλήνη) est l'un des grands leitmotive de la prédication chrysostomienne : voir Cassingena-Trévedy 2009b, p. 268-273. On pourra également comparer le texte de Narsaï avec Theodore de Mopsueste, *Homélie XV* (1re sur la messe), 1, éd. Tonneau et Devreesse, p. 463.

dresse ici-bas qu'afin que « le Feu et l'Esprit habitent le pain et la coupe » (Éphrem). Nul monde liturgique n'a sans doute mieux perçu ni exprimé que le monde syriaque le mystère de l'ubiquité divine, avec son double caractère de majesté redoutable et de familière tendresse :

> « Son autel est dressé :
> Avec nous il s'attable.
> À sa gloire, mise à leur portée,
> Les hommes sont admis.
>
> Nous mangeons avec lui
>
> À notre table à nous,
> Et il mange avec nous
> À sa table, à lui. »[40]

Pour le dire en deux mots qui indiquent la raison d'être de toute église chrétienne, le Transcendant s'est fait notre Commensal.

Bibliographie

Aphraate, *Exposés* : Marie-Joseph Pierre, *Les Exposés d'Aphraate le Sage persan,* Paris, éd. du Cerf (2 vol.), 1988, 1989 (SC 349, 359).

Balaï, *Hymne sur la dédicace de l'église de Qennešrin* (London BL Add. 14591, f. 139-143) : Joseph Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta,* Oxford, 1865, p. 251-258 ; trad. française par François Graffin, « Poème de Mar Balaï pour la dédicace de l'église de Qennešrin », *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, p. 103-121.

Caverne des Trésors : éd. et trad. française par Su-Min Ri, Louvain, 1987 (CSCO 486-487).

Constitutions apostoliques : Marcel Metzger, *Les Constitutions apostoliques*, Paris, 1985 (SC 320).

Cyrillonas, *Hymnes* : trad. Dominique Cerbelaud, Cyrillonas, *L'Agneau véritable : hymnes, cantiques et homélies*, Chevetogne, 1984 (L'Esprit et le Feu).

Égérie, *Journal de voyage* : Pierre Maraval, Égérie, *Journal de voyage*, Paris, 1982 (SC 296).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité* : éd. et trad. allemande par Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*, Louvain, 1959 (CSCO 186-187) ; trad. française par François Cassingena-Trévedy, Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Nativité*, Paris, 2001 (SC 459).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Crucifixion et sur la Résurrection* : éd. et trad. allemande par Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen : (De azymis, De Crucifixione, De Resurrectione)*, Louvain, 1964 (CSCO 248-249) ; trad. française par François Cassingena-Trévedy, Éphrem de Nisibe, *Hymnes pascales,* Paris, 2006 (SC 502).

Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur la Foi* : éd. et trad. allemande par Edmund Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide*, Louvain, 1955, 1967 (CSCO 154-155) ; trad.

40. Balaï, *Poème sur la dédicace,* str. 35.

anglaise sélective, Sebastian P. Brock, Ephrem the Syrian, *Select Poems,* Brigham Young University Press, Provo, Utah, 2006, p. 200-213.

Éphrem de Nisibe, *Memrē sur Nicomédie* : éd. et trad. française par Charles Renoux, Turnhout, 1975 (PO 37, 2-3).

Éphrem de Nisibe, *Carmina Nisibena* : éd. et trad. allemande par Edmund Beck, Louvain, 1961, 1963 (CSCO 240-241. Scriptores Syri 102-103).

Jacques de Saroug, *Mimrō sur le sacerdoce et l'autel* : éd. photographique du ms. et trad. française Micheline Albert, « Mimro inédit de Jacques de Saroug sur le sacerdoce et l'autel », *Parole de l'Orient* 10, 1981-1982, p. 51-77.

Jacques de Saroug, *Homélie sur le voile de Moïse* : Ms. Vat. Syr. 117 ; trad. française (anonyme) dans *La vie spirituelle* 91, Paris, 1954, p. 142-156.

Jacques de Saroug, *Mimrō sur Mar Éphrem* : Joseph P. Amar, *A Metrical Homily on Holy Mar Ephrem*, Turnhout, 1995-1997 (PO 47), p. 3-76.

Jean Chrysostome, *Catéchèses baptismales* : Antoine Wenger, Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, Paris, 1957 (SC 50).

Livre des Degrés : texte syriaque, Michael Kmosko (éd.), *Liber Graduum*, Paris, 1926 (Patrologia Syriaca 3).

Narsaï, *Homélie XVII* (*Explication sur les Mystères*) : texte syriaque Alphonse Mingana, *Narsaï doctoris Syri homiliae et carmina*, vol. 1, Mossoul, 1905 ; trad. anglaise, Richard Hugh Connolly, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909.

Sévère d'Antioche, *Homélie 99* : éd. et trad. en français par Ignazio Guidi, *Les « Homiliae cathedrales » de Sévère d'Antioche. Homélies XCIX à CIII : traduction syriaque de Jacques d'Édesse*, Turnhout, 1976 (PO 22, 2).

Théodore de Mopsueste, *Homélies* : éd. Raymond Tonneau & Robert Devreesse, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Rome, 1949.

Études modernes

Bernard 1998 : Philippe Bernard, « Les temps de la liturgie », dans *Histoire du christianisme. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident,* J.-M. Mayeur (éd.) Paris, Desclée, p. 1015-1051.

Brock 2006a : Sebastian P. Brock, *Fire from Heaven : Studies in Syriac Theology and Liturgy,* Aldershot, p. 229-243.

Brock 2006b : Sebastian P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriaca,* Roma.

Brock 2011 : Sebastian P. Brock, *Prière et vie spirituelle : textes des Pères syriaques,* Bellefontaine (Spiritualité Orientale 90).

Cassingena-Trévedy 2003 : François Cassingena-Trévedy, « Conception dynamique de l'eucharistie dans les anaphores orientales et leur environnement patristique », *De Kêmi à Birit Nari* 1, p. 33-40.

Cassingena-Trévedy 2006 : François Cassingena-Trévedy, « Le cycle annuel », dans Id. (éd.), *Les liturgies syriaques,* Paris (Études syriaques 3), p. 13-48.

Cassingena-Trévedy 2008 : François Cassingena-Trévedy, « Les "confessions" poétiques d'Éphrem de Nisibe », *Le Muséon* 121, 1-2, p. 11-63.

Cassingena-Trévedy 2009a : François Cassingena-Trévedy, « Les Églises syriaques à travers l'hymnographie d'Éphrem : Théologie, typologie, réalités », dans M.-A. Vannier (éd.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Paris, éd. du Cerf (Patrimoines Christianisme), p. 233-257.

Cassingena-Trévedy 2009b : François Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie : un esprit, une expérience*, Paris.

CASSINGENA-TRÉVEDY 2010 : François CASSINGENA-TRÉVEDY, « Requiem pour Anazit : Éphrem de Nisibe, *Carmina Nisibena X*, traduction et notes », dans F. Briquel Chatonnet & M. Debié (éds), *Sur les pas des Araméens chrétiens : mélanges offerts à Alain Desreumaux*, Paris, Geuthner, p. 327-332.

CLAIRE & BALTY 1998 : Andrée CLAIRE & Marc BALTY, *Pierres chrétiennes de Syrie,* Paris, Éditions Éric Koehler.

DAVID-GUIGNARD 2006 : Sylvie DAVID-GUIGNARD, « Bâtir en musique : l'exemple d'Amphion à Thèbes », dans O. Mortier-Waldschmidt (éd.), *Musique et Antiquité : actes du colloque d'Amiens, 25-26 octobre 2004,* Paris, Les Belles Lettres, p. 247-266.

FIEY 1977 : Jean-Maurice FIEY, *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, Louvain (CSCO 388).

GRAFFIN 1958 : François GRAFFIN, « Recherches sur le thème de l'Église-épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque », *L'Orient syrien* 3, 3, p. 317-334.

GRAFFIN 1965 : François GRAFFIN, « Deux poèmes de Cyrillonas », *L'Orient syrien* 10, 3, p. 308-309.

GREISIGER 2012 : Lutz GREISIGER, « Saints populaires d'Édesse », dans A. Binggeli (éd.), *L'hagiographie syriaque*, Paris (Études syriaques 9), p. 171-199.

HARVEY 2005 : Susan A. HARVEY, « Revisiting the Daughters of the Covenant : Women Choirs and Sacred Song in Ancient Syriac Christianity », *Hugoye, Journal of Syriac Studies* 8, 2, p. 10-16.

JOURDAN 2010 : Fabienne JOURDAN, *Orphée et les chrétiens*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres.

KHOURI-SARKIS 1955 : Georges KHOURI-SARKIS, « La Semaine sainte dans l'Église syrienne », *La Maison-Dieu* 41, p. 96-99.

KOWALSKI 1989 : Aleksander KOWALSKI, *Perfezione e giustizia di Adamo nel « Liber Graduum »*, Roma.

MURRAY 2004 : Robert MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom : a Study in Early Syriac Tradition*, London-New York.

SADER 1983 : Jean SADER, *Le lieu de culte et la messe syro-occidentale selon le « De oblatione » de Jean de Dara : étude d'archéologie et de liturgie*, Roma (Orientalia Christiana analecta 223).

YOUSIF 1984 : Pierre YOUSIF, *L'Eucharistie chez saint Éphrem de Nisibe*, Rome.

Conclusion

Jean-Pierre Sodini
Membre de l'Institut, Académie des inscriptions et belles-lettres

Les deux journées de ce colloque ont été particulièrement denses et riches. Françoise Briquel-Chatonnet avait précisé la définition du thème, – « Les églises syriaques sont celles qui sont construites par des communautés ecclésiastiques de langue syriaque » –, tout en ajoutant : « la question qui se pose à nous aujourd'hui est donc celle-ci : la notion d'église syriaque est-elle pertinente ? Y a-t-il un modèle commun aux locuteurs du syriaque, répandu dans son schéma de base sur tout l'arc géographique et communautaire, distinct des autres églises se trouvant sur le même territoire, par exemple des églises grecques ou coptes ? »

À l'intérieur de cet ensemble, l'inévitable diversité est-elle surtout géographique ou liée aux Églises ? Dans une même région, les églises appartenant à des communautés différentes suivent-elles le même modèle ? Des monographies régionales couvrant le territoire d'expansion des églises syriaques doivent permettre d'apporter des réponses collant aux réalités du terrain.

L'essentiel à mon avis fut de cerner l'axe syriaque qui va du Massif calcaire à l'Inde et à la Chine, en montrant ce qui ne l'était pas, malgré des similitudes d'audience ou de langues, à savoir l'axe arabo-musulman.

L'examen géographique a été large. Il a balayé de l'Ouest vers l'Est les régions syriaques, depuis la Syrie même, jusqu'à l'Indus et la Chine en passant par la Turquie du Sud-Est, l'Irak, l'Iran, l'Asie Centrale, la Jordanie méridionale, l'Arabie, l'Inde et la Chine.

Un noyau syriaque-occidental…

L'exposé documenté de Widad Khoury et Bertrand Riba « Les églises de Syrie (IVe-VIIe siècle) : essai de synthèse » offre en effet une véritable synthèse sur les églises syriennes puisque, sortant du cadre un peu étroit du Massif calcaire, il traite de l'ensemble de la Syrie, en intégrant les

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 541-568.

dernières découvertes, comme celles de Ḥassaké et de Dyar el Qatariyya (près de Tartous), ainsi que les recherches toutes récentes ou en cours de publication. Les auteurs divisent la Syrie en trois ensembles, le Massif calcaire et l'Antiochène, la Syrie centrale, qui comprend la bande de territoire qui s'étend en latitude entre Alep et Hama et en longitude de Chalkis à l'Euphrate et la Syrie du Sud. Si la première et la troisième région se dessinent clairement, la seconde est trop diverse (et mal connue) pour former réellement un tout mais fournit un parti commode d'exposition. Dans chacune de ces parties sont examinées successivement les ensembles ecclésiaux, les églises à nef unique, les basiliques à trois nefs, et les détails typologiques significatifs comme les chevets.

Regroupant les deux régions ci-dessus, une section traite des monuments à plan centré qui témoignent à la fois d'un souci de prestige et, par là même, d'influences plus larges. C'est le cas des églises cruciformes dont l'évolution peut être suivie de Qaoussié (Antioche, Saint-Babylas), à Qalʿat Semʿan (Saint-Syméon-le-Stylite), dont le plan est réinterprété au milieu du VIe siècle à Saint-Syméon du Mont Admirable. L'autre série de monuments concerne des édifices qui dessinent une croix inscrite, dont l'origine possible pourrait être le prétoire de Mismiye. Enfin, Qasr Ibn Wardan est à part. Il s'agit d'une construction purement byzantine qui correspond aux premières basiliques à déambulatoire en U qui ont pu apparaître à Byzance vers la fin du règne de Justinien : elle a sûrement été exécutée sous la direction des architectes que Justinien avait dépêchés sur le *limes* de l'Euphrate pour fortifier les villes directement menacées par les Perses. Le groupe de trois plans centrés à enveloppe polygonale ou circulaire (Mirayeh, Muggleya, Falul) semble correspondre à des modules proches les uns des autres. Enfin, le groupe des tétraconques syriens comprend trois exemples (Apamée, Séleucie de Piérie et Amida) qui ont exactement la même structure, qui est faite du tétraconque lui-même et d'une vaste chapelle à l'est dont la fonction reste à déterminer, un bâtiment de même type, celui de Reṣafa, qui allonge l'axe est-ouest, et enfin celui de Hawarine, qui ne présente peut-être pas de déambulatoire.

La Syrie du Sud recourt à des techniques de construction très différentes, dérivant de l'architecture domestique, du moins dans les premières basiliques, utilisant le basalte à la place du bois dans leur couverture. Leur nécessaire adaptation au plan basilical est bien marquée avec l'abandon des arcs transversaux et leur remplacement, dans les basiliques les plus tardives, par les doubles arcades longitudinales séparant la nef des bas-côtés. La transition entre les deux systèmes semble assurée par la basilique de Tafha. Avec les plans centrés de Syrie du Sud, est abordée une nouvelle variante dans laquelle les angles sont occupés par des conques qui

masquent l'aspect circulaire (ou octogonal) du bâtiment, lui conférant ainsi à l'extérieur un aspect quadrangulaire que l'on observe aussi dans la partie centrale du baptistère de Qalʿat Semʿan. Ce plan, qui évoque le *macellum* de Jerash, place non couverte dont la première phase date du IIe siècle, connaît une grande fortune durant l'Antiquité tardive dans sa version couverte. C'est celui des deux églises de Bosra (la cathédrale et l'église des Saints-Serge-Bacchus-et-Léonce), de Saint-Georges d'Ezra, mais aussi de Saint-Jean-Baptiste à Jerash, église achevée en 531, et de celle Gadara (Umm Qeis). Mais c'est aussi celui des Saints-Serge-et-Bacchus à Constantinople et, dans une certaine mesure, celui de Sainte-Sophie, édifices qui témoignent de l'importance des liens de cette région avec Constantinople.

La seconde partie de l'exposé, consacrée à l'organisation spatiale et liturgique des églises de Syrie, fait état de nouvelles découvertes dans l'organisation de ces églises. L'apparition des *synthronon* à Qalʿat Semʿan vers 470 peut avoir été déterminante dans la diffusion de ces derniers, non seulement à Deir Semʿan (couvent nord-est), mais aussi à l'église nord de Banassara. Sa présence à M'achouka, dans la banlieue d'Antioche et à Ras el-Bassit peut obéir à d'autres influences, notamment à des influences égéennes dans ce dernier cas. Les annexes orientales font partie du schéma syrien, l'une servant d'annexe au sanctuaire, l'autre réservée au culte des martyrs (le premier martyrion daté étant attesté à Fafertin en 372). Leur emplacement varie suivant les provinces : le martyrion est au sud en Syrie I, au nord en Syrie II. Les recherches récentes à Sergilla permettent de mieux cerner la date de ce changement d'orientation et de l'imputer probablement à la création de la province de Syrie II, lorsqu'Apamée est devenue le siège métropolitain de la province, dans le premier quart du Ve siècle, car on constate vers cette date un transfert d'orientation du sud vers le nord du martyrion de l'église de Sergilla. Vers la même date (fin du IVe-début du Ve siècle), le martyrion est directement implanté au nord dans la première phase de l'église à atrium de la Grande Colonnade à Apamée. Mais ces variations n'ont rien d'absolu, comme le montrent les auteurs : à Kefert ʿAqab, la même inversion se produit, alors que le site est dans la partie méridionale de la Syrie I. Dans la même province, à Ras el-Bassit, il semblerait que les deux annexes soient des *martyria*, celui du nord étant même pourvu d'un reliquaire de consécration sous la table d'autel, ainsi qu'il arrive souvent dans les autels principaux dans le bassin égéen. Ailleurs, comme en Chalcidène, le martyrion semble indifféremment situé au nord ou au sud de l'autel. En Syrie du Sud, les reliques peuvent être dans les annexes comme sous l'autel principal de l'église.

B. Riba et W. Khoury ont pu aussi, grâce à des recherches récentes, arriver à des constatations concernant les positions du *synthronon* et du

bêma. En Antiochène, l'église cruciforme de Qalʿat Semʿan présente un *synthronon* où les marques de sièges en bois sont clairement indiquées par des encoches et un ambon[1]. L'exemple le plus saisissant est à Banassara, dans la basilique double récemment publiée par Mme Khoury, où se juxtaposent deux systèmes : dans celle du sud, absence de *synthronon* et présence d'un bêma ; au nord, *synthronon* et ambon conjoints comme à Qalʿat Semʿan.

Les nombreuses églises des provinces de Syrie I et II, notamment celles du Massif calcaire, renvoient toutes à un modèle syriaque. Sanctuaire tripartite (chœur avec un autel sans reliquaire, martyrion, où sont en principe déposés les reliquaires, *diaconicon*), illustré par les nouvelles recherches menées à l'église sud de Kefert ʿAqab (première phase) et à Sergilla (phase ancienne), espace entre le chœur et le bêma comprenant essentiellement la zone proche du sanctuaire *(qesṭrōmā)* et le passage *(šqaqonā)*, le bêma lui-même qui a pu apparaître assez tôt, même si les variantes en pierre (socle) et bois (stalles, table éventuelle), ou totalement en pierre n'apparaissent que dans la seconde moitié du Ve siècle. Typiquement syriaque est la disposition des portes sur un long côté, généralement celui du sud, qui renvoie à la séparation hommes/femmes, dont la limite se situe au niveau du bêma. Le cénacle des officiants installé sur le bêma tourne ainsi le dos aux femmes, placées derrière le bêma. Lieu des lectures comme l'indiquent les lutrins en pierre retrouvés, il est parfois doté d'une table surmontée d'un ciborium et pourvue d'une évacuation d'eau, ce qui prouve un usage peu mentionné dans les textes liturgiques. Plus généralement, loin d'être un simple ambon, le bêma garde en Syrie I toute sa force symbolique.

Hors de l'Antiochène, qui l'accepte mais en maintenant les deux accès au sud, la Syrie II et le reste de la Syrie manifestent très tôt l'acceptation du plan basilical avec une axialité est-ouest pleinement assumée qui modifie nécessairement l'emplacement des hommes et des femmes dans l'église, entraînant la diffusion de l'ambon axial et peut-être la présence des tribunes au-dessus du narthex et des bas-côtés. En Euphratésie, en Osrhène et en Mésopotamie, on constate une légère majorité de bêmas, à Halabiyye (cathédrale), à Reṣafa (Basilique B) et à Dibsi Faraj (église de la citadelle), sur les ambons attestés sous leur forme à double escalier à Reṣafa (Basilique A). Toutefois, si l'on y ajoute les ambons à un seul accès oriental surélevé à Tell aš-Šayḫ Ḥasan, à Ḥassaké et à Kfar Zé (Mar-ʿAzaziel),

1. Ce dispositif est repris dans la basilique du monastère du nord-ouest mais la présence d'un ambon n'a pu être vérifiée. Même constatation à Ras el-Bassit (mais N. Beaudry n'a pu fouiller le centre de la nef pour établir l'existence d'un ambon).

le décompte s'équilibre. Mais ce dernier type d'ambon, dont l'accès évoque le *šqaqonā* syriaque et qui est dépourvu d'accès occidental, peut avoir eu certaines spécificités liturgiques rappelant celles du bêma, comme le suggèrent W. Khoury et B. Riba dans leur note sur l'église de Ḥassaké, ce qui obscurcit quelque peu son attribution à l'une ou l'autre catégorie.

Leur note sur l'église de Ḥassaké est par ailleurs très riche. Ils soulignent l'importance géographique de cette trouvaille, en Haute Djeziré, au sud du Tur Abdin et sur l'axe de passage entre Tigre et Euphrate. L'église est une salle rectangulaire dont la toiture est portée par des piliers composés de quatre colonnes dont les interstices sont remplis d'un mortier de *juss* laissant à chaque extrémité émerger l'arrondi des colonnes avec des pilastres de rappel contre le mur ouest et contre la limite du sanctuaire. Ce dernier devait avoir une couverture différente, le mettant en valeur, surélevé, au centre, par rapport à ses deux annexes. Un ciborium se trouvait près du mur est, encadrant l'autel. En avant de l'escalier, deux rebords maçonnés de part et d'autre du passage menant à l'escalier d'accès indiqueraient la présence de rideaux. Les deux annexes communiquaient avec le sanctuaire. Un passage doté d'un rideau et pourvu d'un escalier séparait celle du sud, située au niveau des nefs. Elle comportait une cuve surmontée d'une niche qui rappelle le dispositif courant depuis Doura-Europos dans les baptistères syriens, évoquant tout particulièrement la niche en coquille du baptistère de Ḥalabiyye. La petite pièce à l'est est difficile à identifier d'autant qu'elle ne comporte pas au niveau conservé d'ouverture. On peut évoquer, faute de mieux, un réservoir alimentant la cuve baptismale. L'annexe nord, surélevée par rapport aux nefs, communiquait presque de plain-pied avec le sanctuaire et était sans doute le *diaconicon*.

La nef centrale préservait de précieux dispositifs, parfaitement décrits, de part et d'autre de l'étroit couloir axial menant à l'ambon, dont subsiste le socle qui porte en périphérie huit colonnes et une colonne centrale. La plate-forme centrale qu'elles supportaient n'est pas conservée. Dans la moitié ouest de la salle s'ouvraient au nord comme au sud deux portes. Les portes orientales étaient larges, accessibles par un escalier et divisées en deux moitiés (en fait, le plan ne porte cette division qu'au nord) tandis que les portes occidentales étaient plus étroites. Elles peuvent correspondre à des accès différents pour les hommes et les femmes comme en Antiochène cependant que le cloisonnement des portes orientales suggère un passage pour les clercs et un autre pour les laïcs.

Le troisième exposé de W. Khoury et B. Riba (« Peut-on discerner des modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques en Syrie du Nord ? ») pose l'épineux problème des communautés différentes dans les villes et villages possédant plusieurs églises. On sait qu'à Antioche,

les querelles entre ariens et nicéens, puis celles entre nicéens stricts et mélétiens, avaient entraîné des expulsions des uns par les autres des différentes églises de la ville. On peut aussi évoquer la répartition des églises d'Afrique du Nord entre donatistes et « orthodoxes » ou encore l'existence à Ravenne d'une cathédrale nicéenne et d'une autre arienne. Pourrait-on trouver trace en Syrie du Nord d'une pareille division au sein des villes et villages entre chalcédoniens et miaphysites ? Ce que l'on sait, notamment grâce aux travaux de F. Alpi, sur les relations entre les deux communautés à l'époque de Sévère d'Antioche ne milite guère en faveur d'un partage des lieux de culte. Le problème est rendu plus délicat par l'existence de communautés linguistiques différentes, araméenne et syriaque, tel qu'il apparaît dans différentes sources mais qui semblent opposer des communautés urbaines connaissant le grec et le syriaque à des communautés villageoises pour lesquelles le grec était une langue mal connue avec des différences, suivant que les habitats étaient situés sur les côtes et dans des régions de longue occupation grecque, ou bien dans des régions à l'intérieur des terres. Il semble, de fait, à travers les exemples donnés par les auteurs, que la coexistence des inscriptions syriaques et grecques dans les mêmes bâtiments traduit un fort attachement au syriaque. L'idée d'un brassage entre les confessions me paraît particulièrement bien choisie ainsi que celle d'une affirmation plus forte du syriaque aux VIe et VIIe siècles.

L'archéologie donne au fond la même image, avec des différences liturgiques qui s'estompent avec l'effacement du modèle syriaque au profit d'un autre, plus conforme au christianisme des centres méditerranéens. La présence de plusieurs églises dans les villages s'explique par d'autres raisons (développement du village, souci d'attirer les pèlerins en route vers Jérusalem ou Qalʿat Semʿan). Quant à la présence de plusieurs baptistères, elle correspond au souci de gérer des communautés en expansion où l'on baptisait à la fois des adultes et de très jeunes enfants (comme à Qalʿat Semʿan ou Ḥalabiyye). Certains complexes à deux ou trois églises appartiennent à un même ensemble où les églises coordonnent leurs cultes, avec même probablement des processions et la mise en place d'une liturgie stationnale comme on l'a proposé récemment pour Reṣafa. Dans les villages, le maintien d'une seule église à bêma milite pour l'unité de la communauté, changeante peut-être d'un village à un autre dans ses choix et, surtout, tolérante en règle générale malgré les divergences dogmatiques parfois exprimées sur les linteaux.

Certes, les moines d'obédience miaphysite poussèrent parfois loin la propagande, notamment sous Anastase où, pendant les épiscopats de Sévère et de l'évêque d'Apamée, Pierre, ils s'en prirent avec une violence

extraordinaire à des moines chalcédoniens d'Apamène qui, de leur côté, souhaitaient se porter au secours des moines de Télanissos. Une double hiérarchie se mit alors en place et les positions dogmatiques devinrent inconciliables. Un monastère chalcédonien avec un nouveau Syméon le Stylite, imitant à sa manière le couvent de son homonyme comme indiqué plus haut, se construit vers le milieu du VIe siècle avec la bénédiction du patriarche d'Antioche, tandis que le sanctuaire de son prédécesseur, tombé aux mains des miaphysites, végète et n'est plus fréquenté que par les paysans des alentours, à en croire Évagre le Scholastique, le secrétaire du patriarche Grégoire (570-592) qui évoque les deux stylites en taisant les raisons de cette substitution. Mais l'architecture des églises et des couvents ne reflète en rien cette profonde déchirure ni dans ce cas, ni dans d'autres.

La communication de Jean-Luc Biscop (« Réorganisation du monachisme syrien autour du sanctuaire de Saint-Syméon ») étudie, après avoir brièvement présenté « les couvents ordinaires » (Deir Dehes et Qasr el-Banat), le développement de couvents situés autour du mont Coryphée (actuellement Sheikh Barakat), occupé par un temple romain dédié à Zeus Madbachos qui fut en quelque sorte, après son démantèlement par les chrétiens, remplacé dans son rayonnement cultuel par le sanctuaire de Syméon le Stylite. Biscop décrit « le modèle de Saint-Syméon » qui se met en place pendant la vie du saint, l'inventeur du stylitisme, et se développe ensuite, après la construction, sous l'empereur Léon, du centre de pèlerinage autour de la dernière colonne du saint. Il met l'accent sur les aspects conventuels du sanctuaire. D'une simple chapelle et d'un bâtiment au sud de cette dernière pourvu d'un balcon, l'adaptation au martyrion cruciforme entraîne la création d'un long bâtiment cénobitique constitué par l'adjonction au noyau primitif deux nouvelles ailes, au sud et à l'est, qui enclosent une vaste cour fermée ouvrant vers le nord sur le martyrion cruciforme. Accolée au martyrion, une église à trois nefs constitue l'église conventuelle, séparée par un passage couvert du bâtiment cénobitique. Les moines avaient un accès direct aux tribunes ménagées dans cette église en empruntant la partie haute du passage. Le bâtiment cénobitique, haut de deux à trois étages, comportait dans les ailes est et sud des dortoirs situés à l'étage supérieur, dont les équipements en bois se laissent restituer par « les mortaises en trumeaux aménagées à hauteur d'homme ».

L'essentiel de ce dispositif se retrouve dans plusieurs monastères de Télanissos où se concentraient un nombre très important de moines. Tout d'abord, dans le monastère nord-ouest qui fut sans doute celui qui accueillit Syméon au sortir de Téléda au début du Ve siècle et qui fournirait peut-être, lors de cette phase ancienne, le prototype du bâtiment cénobitique

qui se construisit sur le site de pèlerinage. Une réplique en fut rajoutée dans le couvent nord-ouest en même temps que l'on construisait une église monastique imposante. La proximité entre l'église et le bâtiment, strictement perpendiculaire à l'église[2], rappelle en effet tout à fait celle qui unit le bâtiment cénobitique et l'église conventuelle du centre de pèlerinage. Les moines avaient accès directement de leur dortoir aux tribunes de l'église. Le dortoir se trouvait à l'étage, tandis que cuisine et réfectoire devaient se trouver au rez-de-chaussée. Il semblerait que le monastère sud offre également un bâtiment cénobitique au nord, intercalé entre un bâtiment monastique antérieur et le flanc sud de l'église conventuelle. Des trois espaces qui occupaient le rez-de-chaussée, l'espace central, dont le sous-sol contenait les caveaux pour les moines défunts, servait en surface de réfectoire moines. À l'étage se trouvait une salle unique, le dortoir des moines, attesté par les mêmes mortaises cubiques qu'à Saint-Syméon et au monastère nord-ouest, mais aussi par la présence, postérieure, de rainures et de trous d'encastrement de plateaux qui suggèrent des couchettes.

Quant au monastère sud-est, il se composait de deux bâtiments dans l'axe l'un de l'autre et séparés par un passage de 4,80 m. Celui du sud partageait son rez-de-chaussée entre une chapelle située au sud et avec un dortoir, caractérisé par les mêmes mortaises cubiques qu'ailleurs. Le bâtiment nord possédait sans doute un réfectoire au rez-de-chaussée. Aux niveaux supérieurs, on ne retrouve pas les mortaises révélatrices de l'existence de lits. On pourrait donc en faire des ateliers. Ainsi les fonctions monastiques semblent-elles dans ce cas réparties par bâtiment : « dortoirs et prière au sud, réfectoire et travail au nord ».

Le monastère de Turmanin reproduit les principaux traits des monastères de Saint-Symeon et de Télanissos. La présence d'une grande citerne axée sur le long bâtiment monastique fut comme le centre autour duquel a été bâti le monastère. Peut-être représente-t-elle, comme le suggère Biscop, la citerne où Syméon s'est reclus après avoir été chassé du monastère de Téléda.

Deux autres couvents de taille modeste, à Brad et Sinhar, pourraient avoir appartenu à la même série que les autres.

Ainsi apparaît un ensemble de monastères dont l'origine semble être Saint-Syméon mais dont la diffusion semble s'être arrêtée tôt dans le

2. Il faut noter que la même relation se retrouve à Qasr el-Banat entre le bâtiment allongé qui limite le couvent sur le côté est et l'église (construite à la fin de sa vie par Markianos Kyris), mais on ignore les phases de construction de l'ensemble et le mode d'accès des moines à l'église (par le rez-de-chaussée ou par une galerie plus haute donnant un accès direct à des tribunes).

VIe siècle. Nous disposons ainsi d'une trop rare approche, archéologique, de la vie quotidienne des moines.

Les chapelles rurales sobres présentées par Lévon Nordiguian (« Chapelles rurales médiévales dans le territoire du Comté de Tripoli (Liban) : essai typologique ») sont d'une certaine manière trop simples pour qu'apparaissent des caractéristiques permettant de les relier aux bâtiments déjà étudiés. Elles se divisent entre chapelles à nef unique, qui forment la vaste majorité, chapelles doubles et chapelles (ou plutôt basiliques) à trois nefs. Les premières sont voûtées en berceau brisé, avec une abside saillante ou inscrite et leur couverture est en terrasse de terre battue. Elles sont pourvues d'une seule porte à l'ouest et de quelques petites fenêtres. Aucun dispositif n'existe pour séparer les femmes et les hommes comme en Syrie du Nord protobyzantine ou au Liban à l'époque ottomane. Les chapelles doubles pouvaient correspondre soit à une dédicace à deux saints, soit à une répartition des fidèles par sexe, soit à la spécialisation d'une chapelle dans un culte martyrial ou à une fonction funéraire, soit encore à une liturgie différente, ou encore à la nécessité de ne pas célébrer la liturgie plus d'une fois par jour sur le même autel, soit enfin à un souci d'accroître l'espace disponible pour les fidèles. Parmi les « basiliques » à trois nefs, notons la présence de quelques-unes pourvues d'un transept transversal non saillant.

La date de ces trois types d'église est difficile à dater par l'architecture. On peut tenter de le faire par les peintures murales. Elles étaient, selon les sources, fréquentées par des melkites et des maronites. Mais elles n'offrent aucun indice sur la liturgie qui s'y célébrait.

Deux exposés sur le Tur Abdin nous emmènent au centre du monde syriaque où se ressent le prestige spirituel et intellectuel d'Édesse et de Nisibe.

J. Gaborit et G. Thébault, en collaboration avec Abdurrahman Oruç, du service archéologique de Nusaybin, ont profité du dégagement complet de l'église Mar-Yaʿqub, par cette active municipalité, pour réexaminer ce baptistère, ainsi que l'inscription grecque de dédicace le désigne, qui fut érigé en 359 au temps de l'évêque Vologèse, en annexe de la cathédrale construite entre 312 et 320 par l'évêque mar Yaʿqub. Après une analyse scrupuleuse du monument, les deux chercheurs sont tentés d'admettre cette datation malgré les ressemblances avec les bâtiments de la seconde moitié du Ve et du VIe siècle en Syrie du Nord. Il me semble que de fortes différences de style, notamment le contraste entre le volume « naturaliste » des éléments végétaux à Mar-Yaʿqub et leur aplatissement à Reṣafa et

dans le Massif calcaire autour des années 470-500, permettraient peut-être de privilégier la datation haute donnée par l'inscription, mais cette impression ne saurait constituer un argument.

La fonction initiale du bâtiment, comme le proposent les fouilleurs, devait être baptismale. À l'inscription de dédicace s'ajoute l'argument de la citerne – transformée en crypte lorsque l'on a décidé d'y introduire le sarcophage – qui pourrait correspondre à l'alimentation du baptistère. Ils suggèrent de placer la cuve (dont un fragment existerait dans le lapidaire jouxtant Mar-Yaʿqub) au centre de la pièce et écartent l'abside, emplacement fréquent de la cuve dans les baptistères syriens, en raison de présence du « trou d'homme » dans la paroi orientale de la citerne. La hauteur supérieure du sol (+ 0,50 m) par rapport à la pièce ouest implique une surélévation qui pourrait masquer, à mon avis, le sol originel de l'édifice. Enfin, la couverture à quatre pans correspond parfaitement à celle des baptistères syriens et ne saurait être écartée. Les relations entre les salles est et ouest et les espaces au nord et au sud posent des problèmes complexes que la poursuite des travaux permettra sans doute de résoudre.

L'architecture du Tur Abdin est-elle propre à la communauté syriaque ?, se demande Mme Elif Keser-Kayaalp dans sa communication intitulée « Églises et monastères du Tur Abdin : les débuts d'une architecture syriaque ». Pour répondre à cette question, elle choisit de s'intéresser aux églises et monastères construits ou reconstruits après la conquête arabe, tout en ne s'interdisant pas d'évoquer abondamment la période antérieure. Elle traite d'abord des églises à nef transversale. Ce plan est majoritaire dans les églises monastiques de la région. On en dénombre sept datant du VIe siècle, mais plus tard ce modèle a été étroitement associé aux monastères et dix exemples de ce dernier sont attestés. L'un des plus beaux monuments est Mar-Gabriel que l'empereur Anastase fit décorer de superbes mosaïques murales en cours de restauration. Autre exemple, celui d'Ambar, qui pourrait être une fondation impériale de Justinien pour commémorer la victoire byzantine de Dara. Mor-Hanania (Dayr al-Zafaran), de dimensions plus proches du carré, serait plutôt une église paroissiale en raison du vaste arc absidal ouvrant vers le sanctuaire. Un dernier exemple, celui de Mar-Yaʿqub à Salah, témoigne de la même qualité architecturale.

Elle examine ensuite la basilique de Mar-Saba (Ḥaḥ, Mar Sovo), « seule église paroissiale que l'on peut dater avec quelque certitude du VIe siècle », mais qui fut remaniée au VIIIe siècle.

Elle aboutit ainsi à un ensemble de trente églises et monastères construits entre la fin du VIIe et le début du VIIIe siècle, dont elle définit les caractéristiques en matière de techniques architecturales, de plans

et de sculptures, mentionnant aussi l'introduction à cette époque du *beth ṣlotā* (littéralement « maison de prière », en fait un oratoire à ciel ouvert) que l'on trouve presque exclusivement dans les églises de village. Elle évoque enfin longuement El Adhra, « couronne de gloire » selon G. Bell du Tur Abdin.

L'essor de ces bâtiments richement dotés date du règne d'Anastase qui, indépendamment des travaux de défense contre les Perses, a particulièrement choyé ces communautés syriaques, notamment dans les campagnes, car elles étaient miaphysites, doctrine à laquelle il s'était lui-même rallié. Sa politique en faveur des miaphysites peut s'apprécier à partir de 512 à Antioche avec la promotion de Sévère d'Antioche comme patriarche. Jacques Baradée crée peu après un embryon de clergé miaphysite, faisant naître ainsi une hiérarchie parallèle à celle du clergé chalcédonien. Mais c'est seulement à partir de la conquête arabe que le clergé miaphysite pourra se développer avec le consentement des dirigeants arabes qui voyaient au contraire le clergé melkite, donc chalcédonien, comme « le cheval de Troie » des souverains byzantins. Si l'on ne peut nier qu'il y ait eu dès le IVe siècle une architecture particulière autour d'Édesse comme autour d'Antioche revivifiée par l'expansion économique et religieuse de la région, il est évident qu'elle évolue tant au VIIIe siècle, déconnectée des influences byzantines, qu'au XIIe et au XIIIe siècle sous l'influence de l'art islamique. Elle reste pourtant le reflet d'une communauté syriaque, qui naturellement subit les influences de l'architecture environnante tout en gardant une spécificité religieuse qui va au-delà de l'adhérence majoritaire au miaphysisme.

Le monde arabe entre chalcédoniens et miaphysites

L'autre bloc du miaphysisme n'est pas syriaque, mais arabe, puis musulman. La majorité des moines de Palestine bascule vers le chalcédonisme, à la différence de ce qui se passa en Syrie et en Égypte. Mais les *foederati* arabes choisirent le miaphysisme tout en restant de fidèles alliés de Byzance.

Anne Michel se penche sur « Les églises de la provincia Arabia : particularités de structure et de répartition », en précisant qu'à la différence des provinces de Palestine, soustraites à la juridiction du patriarche d'Antioche en 451, l'Arabia demeure liée au patriarcat d'Antioche. Elle note aussi que la pèlerine Égérie mentionne que lors des fêtes de Pâques à Jérusalem, un prêtre traduisant du grec au « syriaque » assiste aux cérémonies. Parmi ces communautés, une au moins, celle de Khirbet es-Samra, ne serait pas miaphysite mais melkite. Toutefois l'adoption généralisée du plan basilical

et l'axe est-ouest y compris dans les plans centrés, le recours à un ambon « en jetée » décentré vers le nord ou le sud, au lieu du bêma, celles de reliquaires sous le socle de la table d'autel dans l'abside principale sont des traits qui nous éloignent des marqueurs traditionnels de l'église de Syrie du Nord. Mais elle note que les autels maçonnés avec reliquaires attestés à Apamée (autel du tétraconque et basilique près de la porte nord de la ville) s'observent également en province d'Arabie et que la diffusion, de part et d'autre du sanctuaire, de chapelles avec reliques associées à un autel secondaire peut traduire un culte des reliques dissocié de l'autel principal, un peu comme dans le cas du martyrion flanquant l'autel dans les églises de Syrie du Nord. Mais les rapports essentiels des églises d'Arabie sont à chercher en Palestine et témoignent avant tout de la forte attraction de Jérusalem.

Toutefois si nous considérons les trouvailles faites dans l'église de Nitl et les sources concernant les églises et le monachisme ghassanide, une autre géographie apparaît où domine le miaphysisme. À Nitl, une église double dédiée à saint Serge a été trouvée. Dans celle du sud et dans ses annexes (chapelle et *diaconicon*) sont préservées en grec des acclamations à Arethas, roi et phylarche, fils de al-Harith, ainsi qu'une inscription funéraire d'un autre phylarche, Thaʿlaba. Rien ne distingue cette église de celles dédiées au culte melkite ni ne la rapproche des églises de Syrie du Nord. L'appartenance au miaphysisme n'entraînait aucun changement dans l'architecture et les installations liturgiques. Les phylarques ne devaient même pas s'offusquer des bêmas syriaques, des circulations liturgiques différentes dans la basilique A de Reṣafa avec son bêma et la séparation transversale des hommes et des femmes dans l'église.

La fouille de Mme Saba Farès (« Communauté monastique chrétienne en Transjordanie méridionale : l'église de Kilwa ») nous fait pénétrer plus avant dans la chrétienté arabe, au nord de l'Arabie Saoudite. Sur un site de 800 m de long sur 200 de large, elle a isolé un bâtiment particulier qu'elle a fouillé en 2010 et qui s'est révélé être une chapelle simple de 5 m de large et de 10 m de long avec une abside orientée et une porte d'accès au sud (peut-être une autre au nord). De part et d'autre de l'abside deux niches devaient remplir des fins liturgiques. Deux croix gravées ont été retrouvées. Au nord-est de l'église est ménagée une pièce qui semble dessiner vers le sud un début d'abside parallèle à celle qui a été dégagée. La chapelle était entourée d'un mur de clôture qui n'a pas été entièrement mis au jour.

La présence de nombreuses croix sur le site indique selon Mme Farès qu'il s'agit d'un monastère de type égyptien avec des *kellia* dispersés.

Le riche exposé de Mme Elizabeth Key-Fowden nous mène en plein cœur de la *badiyat* syrienne mais aussi au contact de ses franges plus fertiles. À quoi ressemblent les églises pour *nomades*, dont le peuplement est *arabe* ? Les deux termes rapprochés sont réducteurs et peuvent mener à une vision simplificatrice qui déformerait à la source une histoire complexe fondée sur des réseaux et des statuts très diversifiés. Elle met l'accent sur trois aspects principaux : « l'attraction de l'ermite dans sa cellule au désert, le rôle des églises et des monastères dans la conversion des Arabes et l'adoption des églises et leurs utilisations variées par les Arabes ».

La vie sur les marges s'appréhende par les inscriptions safaïtiques, gravées par des bergers et des voyageurs mais aussi de récits d'ermites les rencontrant. L'archéologie permet de retracer, du désert de Juda à Najaf, la vie de ces ermites qui, outre des indices matériels divers, ont laissé des inscriptions syriaques. Revenant sur le site de Kilwa traité dans la précédente communication, elle mentionne la belle inscription coufique du début du VIIIe siècle qui mentionne l'existence de la « communauté de Thècle », confirmant l'existence d'une communauté monastique chrétienne. Les restes d'un système d'adduction d'eau et une grande digue démontrent « la symbiose entre la vie ascétique et pastorale ». D'autres textes montrent que la relation entre moines et Arabes pouvait varier quand les conditions climatiques devenaient extrêmes, entraînant empiétements sur les terres monastiques et demandes de rançon, voire l'expulsion de l'ermite de sa grotte.

L'église et ses nombreuses formes offrent à Mme Fowden la possibilité de revenir sur les histoires de conversion des Arabes. Retenons l'exemple d'Aḥudemmeh, le métropolite de l'Est miaphysite (mort en 575) qui essaie de convertir les nomades entre Nisibe et Tikrit, chassant les démons et renversant leurs bétyles. Comme souvent, les conversions commencent à l'issue de la guérison miraculeuse du proche d'un chef. « [Aḥudemmeh] put ensuite consacrer un prêtre et un diacre pour chaque communauté et construisit des églises qu'il appela du nom du chef de chaque camp. » Les tribus concernées par ces conversions étaient les plus connues du monde préislamique. Leur christianisation ne change rien à leur mode de vie. Les tribus financent les moines dans leurs œuvres de charité aux indigents et aux étrangers. Aḥudemmeh leur construisit même une réplique de l'église Saint-Serge de Reṣafa pour interrompre leur flux vers ce site et les garder dans son ressort pastoral, de peur qu'ils ne fassent allégeance aux Romains, soit un réflexe politique qui a des résonances actuelles. Elle suggère par ailleurs que le bâtiment portant une inscription grecque glorifiant le jafnide al-Mundhir pouvait combiner à la fois diverses fonctions « du martyrion au *majlis* ».

L'architecture religieuse dans les milieux intellectuels est d'abord un lieu de lutte entre chalcédoniens et miaphysites. La lettre des Archimandrites sur le trithéisme (569-570), qui comporte les noms d'abbés, prêtres, diacres et moines miaphysites, montre que leur haute hiérarchie était établie dans les monastères ruraux et que beaucoup d'entre eux se trouvaient entre Damas et Bostra. Les Jafnides (ou Ghassanides) y rencontraient les chefs politiques et religieux pour les besoins de leur politique, y compris dans les églises et monastères de la Ghuta, près de Damas. Églises et monastères servaient à maintenir un dialogue entre les différentes communautés linguistiques, notamment entre Arabes chrétiens sédentaires et Arabes demi-nomades. Al-Ḥira, à la frontière occidentale de l'Empire sassanide, est un bel exemple de « mixité sociale » entre Arabes de différentes tribus, nomades et semi-nomades, chrétiens et païens. Un complexe monastique a justement été récemment trouvé dans cette ville.

Évêque des tribus arabes (depuis 687), Georges était évêque auprès des mêmes trois tribus qu'Aḥudemmeh, le métropolite de l'Est, avait converties et administrées. Il servit d'intermédiaire entre les chrétiens « syriacophones » de Syrie et les « nouveaux musulmans arabophones », utilisant les monastères comme lieux de rencontre entre ces groupes.

Les tribus se renforcèrent en regroupant des nomades et des sédentaires en Arabie, comme le montre l'histoire du vice-roi éthiopien Abraha (actif env. 535-565), devenu roi de Ḥimyar. La consécration d'églises, à Marib et à Sanaa, venant après la répression, servait à cimenter la paix entre tribus. Celle de Sanaʿa, al-Qalis (où l'on reconnaît le terme grec d'*ecclesia*) fut un chef-d'œuvre et la cour qui l'entourait représentait un lieu de rassemblement essentiel pour contrôler la population. Peut-être avait-il même envisagé de créer un lieu de pèlerinage rival de celui de La Mecque. Ces églises étaient des lieux d'affirmation de pouvoir temporel autant que spirituel et on vit même Mahomet rivaliser en 630 dans la construction de *masjid* avec un personnage nommé Abu-Amir, appelé le « moine » ou le « juif », ce qui renvoie à une religion différente, en tant que chefs de communautés opposées. Enfin, en 684-685, Zubayr reconstruisit la Bayt Allah endommagée par une attaque omeyyade contre La Mecque avec les décors luxueux d'al-Qalis pour contrer les Omeyyades qui tentaient de faire de Jérusalem une destination de pèlerinage pour les musulmans.

Aussi suggère-t-elle que la Kaʿba de La Mecque comme la mosquée de Mahomet à Médine font « partie d'un schéma bien plus large, qui est la manière dont les églises et les monastères étaient utilisés dans la sphère arabe ».

Retour au monde syriaque : la partie orientale

Amir Harrak dans son rapport intitulé « Son architecte est Saint Paul : l'architecture traditionnelle des églises de la Mésopotamie », entreprend de présenter un choix des églises monumentales, monastiques et paroissiales, les plus représentatives d'Iraq à travers les siècles. Il souhaite montrer la continuité architecturale qui existe depuis les plus anciennes conservées (VIe siècle) jusqu'au XIXe siècle. Le bêma disparaît mais l'épigraphie en conserve le souvenir ; en revanche, la clôture qui sépare le sanctuaire tripartite de la nef qui est aussi tripartite se maintient. Architecture, sculpture et épigraphie sont « au service de la liturgie », particulièrement conservatrice en Mésopotamie.

Il distingue trois plans types dans les églises : celui de l'église syriaque de l'Est et de sa branche chaldéenne (type 1) ; celui de l'église syriaque orthodoxe et de sa branche catholique (type 2) ; celui de l'église martyrion (type 3).

Dans le type 1, la cour d'entrée sud donne sur le *beth ṣlotā* à l'est et au sud sur les deux portes d'accès à l'église, une pour les hommes, une autre pour les femmes. Une autre, plus petite, donne sur le baptistère. À l'intérieur, on distingue le sanctuaire tripartite (au centre, l'autel adossé au mur ; au sud, le baptistère ; au nord, le *diaconicon*) et la nef sur laquelle s'ouvre par trois portes le sanctuaire, la porte centrale, appelée porte royale, donne sur une petite estrade *(qesṭrōmā)*, d'où part un *šqaqonā*, qui mène au bêma. L'église possède aussi un martyrion *(beth qaddīšē)*, en principe à gauche du sanctuaire ou dans une annexe au nord-est.

Dans le type 2, deux plans sont attestés : l'un longitudinal, d'axe est-ouest (basilical) ; l'autre, barlong, d'axe nord-sud. Dans le premier cas, l'église est munie d'un portique sur trois côtés, chacun de ceux-ci percé d'une porte en son centre, le portique ouest pouvant servir de *beth ṣlotā* l'été. Dans le second cas, il n'y a qu'un seul portique à l'ouest. Dans le mur ouest sont percées deux portes, celle des hommes et celle des femmes, séparées par une niche décorée d'une croix, où l'on pouvait déposer l'évangéliaire. À l'intérieur, l'église a trois nefs avec un bêma au centre, lui-même relié à l'estrade centrale par un *šqaqonā* incomplet. Le mur fermant le sanctuaire a trois portes, mais celle du centre, la plus grande, est flanquée d'une porte plus petite. L'abside ne fait pas toujours saillie. Le baptistère est à droite du sanctuaire, le martyrion à gauche.

Le type 3 est octogonal et sert uniquement de martyrion. Il est rare en Mésopotamie (Behnam).

Ces églises datent du premier millénaire. Le groupe initial a été enrichi par les nouvelles fouilles à Takrit (église de la citadelle) et dans sa région

(al-Kenisa) ainsi qu'à Bazyan. Elles se subdivisent en églises avec une abside séparée et démunies de bêma, églises avec abside séparée et bêma (avec comme exemple récent l'église de Bazyan qui offre un *šqaqonā* continu) et basiliques de type syrien.

Aux périodes postérieures, le martyrion octogonal disparaît, mais les autres types continuent. Deux éléments demeurent jusqu'au XVIIIe siècle, le sanctuaire tripartite avec sa façade en maçonnerie qui le sépare de la nef, et le bêma prolongé d'un *šqaqonā*, qui disparaît toutefois plus tôt vers le milieu du deuxième millénaire mais dont le souvenir persiste dans l'épigraphie. En fait, cette continuité s'exprime aussi bien dans l'époque Atabeg (ère mongole, XIIe-XIIIe siècles) que dans la période Jalili (ère ottomane, XVIIIe siècle).

Pour l'époque Atabeg, la plus belle réussite dans le travail de la pierre est l'église du monastère de Mar-Behnam, 60 m au nord-ouest du martyrion mentionné plus haut. Le sanctuaire tripartite avec ses trois portes et l'abside semi-circulaire respectent le plan traditionnel, tout comme le mur en maçonnerie séparant le sanctuaire de la nef, même si le décor et la structure reflètent l'art atabeg. La salle nord-est, pourvue de fonts baptismaux à leur place traditionnelle offre deux scènes du martyre du saint ainsi que leur commentaire par un texte. Ce dispositif rappellerait – *mutatis mutandis* –, le sanctuaire de Saint-Syméon pourvu d'un baptistère et d'un monastère.

Pour évoquer la renaissance architecturale de la période Jalili, M. Harrak décrit deux églises de Mossoul (l'église chaldéenne de Tahra et l'église catholique de Tahira), ainsi que l'église syriaque orthodoxe des Saints-Serge-et-Bacchus à Qaraqosh.

Vincent Déroche, dans son exposé sur « La fouille de l'église de Bazyan (Kurdistan iranien) : un monastère « nestorien » », livre la première description archéologique d'une église « syro-orientale » de la région du Beth Garmaï, sous domination sassanide jusqu'à la conquête arabe.

L'église est précédée au sud par une sorte de cour et par un « narthex » qui donnait accès aux portes à l'église, situées au sud suivant la règle dans les églises syriaques, cependant qu'à l'ouest et au nord une galerie entourait l'église. Le sanctuaire tripartite ouvrait par trois portes sur les nefs, la porte centrale ou « royale » étant plus large ; les trois espaces communiquaient entre eux. Fait rare, les compartiments latéraux ouvraient également à l'est par deux portes latérales sur un vestibule tripartite donnant sur une rotonde, que V. Déroche identifie comme le martyrion. Un départ d'escalier est accolé au nord-est contre le martyrion. Enfin, des niches, ménagées dans la paroi circulaire du martyrion et dans

les murs proches du sanctuaire ont pu servir à des buts divers : des traces de combustion dans certaines d'entre elles pourrait suggérer la présence de lampes (plutôt que de fours comme le suggère V. Déroche). Une banquette était adossée à la paroi orientale du mur du sanctuaire.

Les trois nefs étaient séparées par des colonnades de trois travées ; à leurs extrémités, des demi-colonnes jumelles, plus tard ennoyées dans le mortier local, devaient recevoir la retombée des arcs. Les nefs devaient être couvertes par des voûtes.

La partie centrale du sanctuaire ouvrait sur un escalier au centre d'une petite estrade *(qesṭrōmā)* s'étendant entre les couples de demi-colonnes mentionnés : des plaques ornées de croix formaient le dallage de part et d'autre de l'escalier donnant accès à la porte royale. L'escalier ouvrait sur un *šqaqonā* bien conservé qui menait, après franchissement d'un passage transversal, à un bêma strictement semi-circulaire, bordé d'une banquette continue. Dans l'angle sud-est se trouvait une base de pupitre de lecture. Dans l'axe du bêma, un trône de célébrant aurait été retrouvé lors d'une fouille antérieure mais n'a pas laissé de trace.

D'après les fouilleurs, la fortification entourant l'église ne serait pas antérieure à elle, tout au plus contemporaine, voire postérieure. Fondé à l'époque sassanide, le monastère aurait subsisté jusqu'au IXe siècle.

Cette église offre beaucoup de traits communs avec celle de Ḥassake dans le plan, l'appareil (colonnes jumelées puis ennoyées dans le mortier) et les dispositifs liturgiques (*šqaqonā*, *qesṭrōmā).*

Simon Brelaud, dans son exposé intitulé « Un programme de restauration exceptionnelle au nord de l'Iraq : les églises du monastère de Raban Hormizd » partage avec A. Harrak le souci de mettre en évidence la continuité des sites chrétiens d'Irak. Certes, seuls les textes permettent de retracer l'implantation au VIIe siècle de Rabban Hormizd, qui bâtit, peut-être sur un site déjà monastique, un monastère au-dessus du village d'Alqosh, dans la montagne de Bet Adrai. Même si les traces de ce monastère n'ont pas été retrouvées, son cadre physique, aménagement d'une grotte et construction de structures accolées à celle-ci, est vraisemblable et il offre une addition importante au panorama des monastères syriaques. La période dont on conserve des vestiges est tardive, puisqu'il s'agit de la fin du XVe jusqu'au début du XIXe siècle. L'intervention de S. Brelaud se fait après une première campagne de restauration improvisée par les autorités locales et il faut lui savoir gré de ses efforts de sensibilisation aux problèmes patrimoniaux d'un clergé pour qui restaurer c'est faire du neuf, du luxueux pour séduire le tourisme local. La conservation et la mise en valeur qu'il envisage, aux antipodes de ce qui avait été commencé, correspondent tout

à fait à la Charte de Venise et à l'esprit des consolidations et présentations actuelles. Elles mènent aussi à des recherches sur les accumulations de strates sur les parois et à des mises en phases qui permettront sans doute de renouer les fils entre les restes du XVe et ceux du VIIe siècle.

Mme Florence Hellot-Bélier présente à propos des « églises d'Azerbaïdjan et du Hakkari dans la pointe nord-ouest de l'Iran actuel » un très précieux recueil de descriptions d'églises faites par des voyageurs observateurs et compétents qui donnent à voir des églises qui, très récentes ou sans âge, peuvent renvoyer par leur mode d'entretien ou de réfection à des bâtiments plus anciens et à une liturgie qui a gardé des caractéristiques primitives. Elle commence par traiter des églises en pisé caractéristiques des vallées d'Ourmia et de Salmas. Les extraits de voyageurs qu'elle donne, datant du XIXe et du début du XXe siècle pour la plupart, sont concordants et parfois précis comme celui de Mgr Cluzel ou du lazariste Plagnard, ou, mieux encore, le court article de Claudine Dauphin sur les églises du Hakkari de 1981, qui décrit, me semble t-il, le sanctuaire tripartite (la partie centrale avec l'autel encadrée par le baptistère et la sacristie ou *diaconicon*). La division entre hommes et femmes semble correspondre à l'ordre syriaque : les hommes en haut, je comprends près du sanctuaire, accédant à l'église par une porte latérale (nord ou sud) ; les femmes entrent par la porte en face de l'autel, sans doute percée dans le mur ouest.

Mme Hellot-Bélier évoque ensuite les églises en pierre à une nef à l'ouest du lac d'Ourmia et au Hakkari. Là encore, dans l'église dédiée à mar Gorguis d'Ashita, le sanctuaire est séparé de la nef par un mur en dur, l'autel est fixé contre le mur comme dans beaucoup d'églises syriaques ; le baptistère est placé au sud du sanctuaire et remplit aussi les emplois du *diaconicon* (vestiaire du clergé). Une église, Mart-Myriam d'Ourmia, qui aurait accueilli les rois Mages, est remarquablement décrite par Hubert de Mauroy en 1960. L'église de Mar-Touma de Baloulan n'avait pas de bêma mais présentait un *qeṣṭrōmā* auquel étaient accolés deux ambons. Elle évoque pour finir les églises en pierres à plusieurs nefs (deux ou trois).

Énumérant les caractères généraux des églises de la région encore perceptibles au XIXe siècle, elle mentionne la porte unique mais disposée au sud, le baptistère au sud-est et la rareté du *diaconicon*. Un rideau remplace la porte dans l'accès au sanctuaire ; l'autel est accolé au sanctuaire.

Avec Jean-François Salles et Olivier Callot qui traitent des « églises antiques de Koweit et du Golfe Persique », nous retrouvons l'archéologie et des structures en place du premier millénaire de notre ère. Dans l'île de Failaka, sur le site de Al Quṣur, ils ont fouillé deux églises. La plus ancienne,

A2, qui apparaît comme un podium d'axe est-ouest, rectangulaire (17 m × 7 m), était accessible par un escalier disposé au milieu du côté occidental jusqu'à ce que le chevet de l'église A1, situé à 2 m du sommet de cet escalier, vienne le condamner. L'abside rectangulaire est conservée avec une banquette accolée au mur nord et décorée de croix. La datation n'est pas sûre mais pourrait correspondre « au VIe siècle ou avant ».

L'église principale, A1, comportait un sanctuaire tripartite (la partie centrale entourée au nord d'un martyrion – présence d'un reliquaire – et au sud d'un baptistère qui communiquaient entre eux comme à Bazyan et à Ḥassaké). Le compartiment nord semble avoir comporté une table appuyée contre le mur est, peut-être comme à Kharg, destinée à la préparation d'huile sainte, et une niche sur ses murs nord et sud. Des niches similaires décoraient l'annexe nord. La partie centrale ouvrait par un escalier dans la nef centrale, dépourvue de bêma. Les compartiments latéraux donnaient sur des galeries latérales (comme à Kharg) ; celle du sud, un peu raccourcie par l'extension du baptistère vers l'ouest, a livré une tombe. La nef centrale était située plus haut (de la hauteur d'une marche) que les deux bas-côtés. Elle est séparée d'eux par des gros piliers allongés ne laissant passer que trois étroites ouvertures (comme à Ain Sha'ia) qui pouvaient être fermées car pourvues de portes, ce qui rendait impossible la vue sur l'autel et la nef centrale pour des fidèles se tenant dans les bas-côtés. Les murs nord et sud de l'église ont été dégagés en totalité au nord, partiellement au sud. Trois portes sur les côtés nord et sud existaient, comme à Bazyan et à Ḥassaké, mais également à l'ouest où elles ouvraient sur un narthex qui lui-même donnait sur trois portes à l'ouest, sur un espace non fouillé, ainsi que sur ses petits côtés nord et sud. Au sud-est, une annexe a livré un moulin et deux fours (dont un plus ancien que l'église ?) et quelques aménagements de datation mal définie.

L'extrême avancée du monde syriaque : Asie centrale, Chine et Inde

Pier Giorgio Borbone propose un bilan sur « Les églises d'Asie Centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse ».

« Une présence chrétienne stable » est attestée à partir du milieu du IVe siècle à Merw (mission de l'Église d'Orient et communautés minoritaires syro-orthodoxes, arméniennes et melkites). L'évangélisation atteignait avec apparemment un plein succès, selon le catholikos Timothée Ier (780-823), la Babylonie, la Perse, l'Assyrie, l'Inde, la Chine et les Turcs.

De nombreux textes fournissent « des indications sur leur aspect et leur fonctionnement ». Les Turcs recouraient à des tentes-églises, ainsi que les

Mongols chez qui un sculpteur français, Guillaume Bouchet, produisait des statues de la Vierge et d'autres images pieuses. Marco Polo mentionne une église Saint-Jean-Baptiste à Samarcande et d'autres dans plusieurs villes de Chine.

P. G. Borbone fait aussi état d'une documentation archéologique qui impressionne tant les édifices ressemblent aux sanctuaires de l'Église d'Orient. À 15 km de Merw, un édifice à nef unique en briques crues a été interprété comme une église mais est dépourvu des éléments typiques de celle-ci. À Urgut en Sogdiane, il s'agit cette fois d'une église bien orientée à deux nefs avec un autel dans chacune, avec un réfectoire, ce qui indique probablement un monastère, sans doute celui décrit dans cette région par Ibn Hawkal. Dans l'actuel Kirghizistan, le site d'Ak Beshim a livré deux églises. L'une est rectangulaire, en briques, et son sanctuaire évoque tout à fait par son contour intérieur formé de redans l'église de al-Ḥira XI. Elle avait été datée par le fouilleur du XIe siècle. La seconde dont la fouille est inachevée présente un plan complexe : église tripartite, triple ou construite en trois phases successives à partir du sud. Elle présente à l'est une succession de salles d'autel offrant le même volume découpé en redans. Elle offre des traces de peintures murales et de revêtements en feuilles d'or. De nombreuses niches contenaient des restes osseux correspondant à un martyrion *(beth sahdē)*. Dans l'oasis de Turfan (Xinjiang, Chine), le site de Qotcho a livré des peintures datées du IXe siècle dont l'une est considérée comme étant la représentation de la Fête des Rameaux, mais l'édifice dans lequel elles ont été trouvées au début du XXe siècle n'offrait aucune caractéristique d'une église et est maintenant détruit. Le même doute subsiste pour le site de Fangshan, au sud-ouest de Pékin, où une stèle présente une croix et mentionne « un temple de la croix ».

Jacob Thekeparampil, Thomas Koonammakkal et Alain Desreumaux (« L'architecture des églises des chrétiens de saint Thomas ») bouclent ce tour syriaque par les églises du Kérala. Sur les sept églises établies par l'apôtre Thomas, aucune n'a survécu. Les restes les plus anciens sont quelques blocs de granite datant du XIIe siècle. Pour arriver donc au noyau initial des églises syriaques des premiers siècles, il faut débarrasser ces églises de toutes les accrétions qui font leur charme : l'apport catholique récent, celui des Portugais au XVe siècle et surtout les très grands emprunts à l'hindouisme. Les fidèles arrivent à l'entrée de l'église, située à l'ouest, qui donne accès au « temple » *(hayklā)*. Il y a cinquante ans, femmes et hommes étaient séparés dans l'église. Chez les syro-malabars, les femmes se tenaient à l'arrière des hommes. Le *hayklā* est le symbole de ce monde tandis que le *madbḥā* (sanctuaire) est le ciel. Le bêma a dû exister au milieu

du *hayklā* pour la conduite des prières et de la liturgie de la parole. Plus tard, soit le bêma a disparu, soit il a été déplacé dans la partie avancée du *hayklā*, là où commence le *qesṭrōmā*. Des fonts baptismaux peuvent être placés au milieu du *hayklā*, sur le côté sud dans une pièce spéciale ou près du mur sud, en face du *qesṭrōmā* ou sur le *qesṭrōmā* lui-même. Ils peuvent aussi se trouver dans une chapelle attachée à la partie ouest du mur nord ou dans le coin nord-ouest du *hayklā*.

Le *qesṭrōmā* est, comme ailleurs, la place réservée au clergé, aux diacres, aux musiciens et aux desservants de la liturgie. Il est séparé du *hayklā* par une balustrade. Le *qesṭrōmā* commence où finit le *hayklā* et un escalier, habituel dans le monde syriaque, de trois à quatre marches, mène au *madbḥā*, situé dans la partie la plus orientale de l'église. L'accès à ce dernier est généralement fermé par un rideau. L'autel ou « saint des saints » *(qduš qudšin)* est placé comme dans toutes les églises syriaques contre le mur est de l'église qui comporte habituellement deux niches ou *beth gazā* (« lieu du trésor ») où sont rangés la patène et le calice.

En été, les prières du soir s'effectuent dans la véranda du sud qui longe le *hayklā*, qui correspond au *beth ṣlotā* de la tradition syro-occidentale du Tur Abdin. Les églises actuelles sont décorées de peintures et d'inscriptions syriaques.

Deux schémas très utiles, qui font écho à ceux présentés par M. Harrak pour l'Irak, permettent de suivre cette démarche.

Les sources écrites de la foi syriaque : les inscriptions, les textes, la poésie mystique

Alain Desreumaux, dans sa synthèse sur « Les églises, leur architecture et leurs aménagements dans les inscriptions syriaques », commence par rappeler que ces inscriptions sont plutôt destinées à commémorer les donateurs (ce qui est déjà important) et non renseigner les historiens du XXIe siècle. Mais, même à leur insu, elles contribuent très largement à renseigner sur ces termes architecturaux que nous invoquons depuis le début, sur les dates de construction ou de mise en place. Beaucoup a déjà été fait par Enno Littman et par Henri Pognon, ainsi que par les auteurs de deux corpus récents, celui de Kérala et de l'Iraq et par un premier recueil des inscriptions du Tur Abdin. Il examine donc les termes désignant les églises et donne leurs occurrences épigraphiques dans les différentes régions ainsi que leur date. Il examine ensuite les différents parties de l'église, le martyrion, qui peut désigner éventuellement la basilique tout entière, puis la demeure, la maison, le lieu, le sanctuaire. Viennent ensuite les termes désignant les parties architecturales : l'abside, la coupole, le mur, la toiture,

les portes, le linteau, la colonne. Les aménagements intérieurs sont aussi recensés : l'autel, le *diaconicon* cité dans une inscription du VIIe-VIIIe siècle d'un pavement de Cıncıklı en Turquie du Sud-Est, le chancel placé devant l'autel, le *thronos* qui peut quelquefois désigner l'autel considéré comme le siège de Dieu, le bêma, les tables, les reliquaires, le décor en mosaïque, la cellule monastique. Il souligne enfin les variétés régionales dans l'emploi des termes syriaques.

Françoise Briquel Chatonnet offre avec « Les églises dans les textes [syriaques] » un très utile recueil des sources syriaques mentionnant les églises. Elle considère en premier lieu que le rôle de ces textes est de dessiner un paysage chrétien, l'équivalent verbal en quelque sorte de la Carte de Madaba, des mosaïques d'Umm ar Raṣās, ou encore de celles de Taybet el-Imam, pour ne citer que les pavements les plus connus. L'important pour les saints fondateurs est d'essaimer rapidement les églises dans la région dont ils se sentent chargés et inversement de détruire les temples et autres demeures des démons et d'en accaparer les ruines. Sans doute est-ce la même impulsion qui pousse les évêques à doubler les remparts d'une ceinture de *martyria* dont les reliques fourniront un rempart plus efficace encore. L'église devient ainsi la marque absolue d'une société christianisée. Elle accompagne aussi les prisonniers des Perses dans leur exil après la campagne victorieuse de Shapur.

En second lieu les églises sont au centre de la vie de la communauté, le lieu de la pratique de sa foi, mais aussi des actes de charité. Elles deviennent des lieux de mémoire, accumulant des archives ecclésiastiques, des registres de baptême, de mariage, de décès, voire même affichant des documents politiques et administratifs comme les décrets impériaux. Elles tiennent les registres des pauvres dont elles ont la charge. Devant des conditions exceptionnelles, quand surviennent la sécheresse ou les inondations, la famine, la peste, les tremblements de terre, elles sont appelées à faire face, sans parler des guerres fréquentes à partir du VIe siècle et du rôle des évêques dans la défense de leur communauté. Elles possèdent une puissance économique grandissante. Les évêques participent légalement à la gestion et à l'entretien des cités.

Françoise Briquel Chatonnet aborde ensuite les récits de construction : ceux qui concernent les cathédrales avec leurs quartiers épiscopaux et les églises urbaines, mais aussi ceux qui touchent aux bourgs et aux villages où les évêques apparaissent très souvent sinon comme bailleurs de fonds, du moins comme éponymes et, dans une certaine mesure, comme garants de la bonne gestion des chantiers et du fonctionnement des institutions ecclésiastiques. Les exemples tirés de la *Vie de Siméon des Olives* concernant

l'église de Mar-Théodore-le-Martyr ou de *l'Histoire de mar Yahballaha* constituent un riche matériau pour l'historien. La *Caverne des trésors* décrit l'Arche de Noé d'abord comme l'arche avec ses animaux puis par un glissement abrupt comme une église syriaque avec son bêma, représenté comme le cercueil d'Adam, avec sans doute une allusion au Golgotha et à Jérusalem, et ses fidèles placés de la manière qui nous est maintenant familière en fonction de leur sexe (hommes devant, femmes derrière).

Les textes liturgiques comme *l'Exposition anonyme des offices de l'Église* ou encore le *Traité sur le Saint Sacrifice* de Jean de Dara justifient le fonctionnement et la symbolique des églises. De même la signification de l'autel comme tombeau du Christ est-elle donnée par Moshe bar Kepha. Ces textes et d'autres cités par Françoise Briquel Chatonnet « donnent vie aux bâtiments » et témoignent de la puissance de la foi syriaque.

François Cassingena-Trévedy (« Constructions, destructions, inhabitation divine : mystère et vie des églises à travers les écrits des premiers auteurs syriaques [IVe-VIe siècle] ») a choisi des textes poétiques pour apporter « la dimension si humaine du verbe » aux documents de pierre offerts pendant ce colloque, secs et parfois si abstraits, alors qu'ils sont la matière même.

Le texte d'Ephrem sur le Cénacle du Juste célèbre la « cellule-mère de toute église ». Le même auteur se réjouit de la construction de l'Anastasis à Jérusalem par Constantin ou de la diffusion du culte des reliques auxquelles les églises syriennes et syriaques étaient si attachées au grand dam de l'empereur Julien. Cyrillonas présente l'église comme objet de persécution mais aussi de renouveau de la foi devant la menace perse ! Le thème de la dédicace, une fois l'église construite, suggère des images de paix et de joie, qu'exalte le poème composé par Balaï à l'occasion de la dédicace de l'église de Qennešrin, où l'église-bâtiment devient « le ciel sur la terre ». La consécration de l'église est de même nature que le sceau du baptême. La célébration de la liturgie, notamment du mystère de la consécration des espèces, donne lieu chez Narsaï à une vision très spatiale où les sons et les odeurs s'entremêlent, sorte de recréation totale dont rêve tout archéologue à la fin de sa propre recherche, quand le bâtiment reconstruit en 3D reste vide. Au fond, les hymnographes syriens expriment le dialogue qui se noue dans la liturgique syriaque entre le Cénacle, le bêma et l'autel. La messe serait donc à la fois la reconstitution historique de la Cène au bêma et sa recréation vécue à l'autel. « Le transcendant s'est fait notre commensal », conclut François Cassingena-Trévedy.

En guise de conclusion

L'axe syriaque existe, avec sa langue qui se développe au même rythme que l'église. Il embrasse la Syrie avec le Tur Abdin, de larges zones de l'Irak, de l'Iran, du golfe Persique, de l'Asie Centrale, de la Chine et de l'Inde. Il manifeste une permanence certaine à travers les vicissitudes et les menaces. Il est distinct de la doctrine miaphysite, même s'il l'a adoptée dans sa majorité par rejet de la centralisation byzantine. Il présente des différences marquées avec les autres composantes de cette doctrine, comme l'église copte ou la chrétienté arabe, où joue une interaction complexe entre la personnalité de l'individu et son appartenance à des structures sociales comme la tribu.

L'examen d'ensemble sur le monde syriaque auquel tous les participants de ce congrès se sont livrés met certes en évidence la perméabilité assumée de ce monde aux cultures limitrophes. Il suffit de voir comment à des époques diverses ses lieux de culte ont été sensibles à des influences diverses. À l'époque protobyzantine, notamment sur les côtes syriennes, dans les villes hellénisées et au Tur Abdin, l'ascendant byzantin a pu influencer les plans des églises, en mettant l'accent sur l'axe est-ouest dans les basiliques offrant ainsi une mise en scène des entrées liturgiques, alors que dans les premières églises syriaques étaient préférés des accès latéraux séparant homme et femmes autrement que dans la plupart des régions chrétiennes. Le décor en marbre des carrières égéennes, en raison du prestige qu'il conférait et de sa production en grandes séries prêtes à l'emploi, a favorisé certaines formes au détriment d'autres, peut-être en partie le choix de l'ambon ou des tables avec reliquaire inclus dans le socle au détriment du bêma et des reliquaires groupés dans une annexe. À d'autres époques, les décors islamiques, les aménagements des temples hindous ont aussi amené certaines adaptations, utiles sans doute pour faire accepter le culte chrétien dans des univers religieux différents.

Les différences sont nettes dans l'architecture entre la Syrie dominée par l'appareil monumental en calcaire ou en gypse et la partie orientale ou « perse » dominée par l'absence de pierres taillables et polissables et le règne de la chaux (« *juss* »). Mais la différence de matériaux n'explique pas tout : pourquoi l'espace syrien recourt-il dans beaucoup de ses cathédrales à des plans centrés où il y a certes des reliques mais aussi tous les équipements nécessaires à la célébration de la messe, alors que dans la partie orientale, pratiquement aucun martyrion circulaire ne sert de bâtiment à une cathédrale, mais constitue une simple annexe circulaire ou octogonale ? De même pourquoi l'usage du bêma, qui semble exclu dans les monastères du Massif calcaire et paraît n'exister que dans

l'église principale du village, semble-t-il au contraire bienvenu dans ceux de l'Est syriaque ?

Ces questions et d'autres fourniront la matière à d'autres rencontres que je souhaite aussi fructueuses que celle qui vient de s'achever. Peut-être devrait-on s'intéresser à la diffusion des particularités syriaques : la trouvaille de ce qui semble bien être un bêma dans une église de Konjuh (province de Prévalitaine) dans l'ancienne République Yougoslave de Macédoine (FYROM), présentée ici en appendice, en offre un bel exemple.

Appendice
The unidentified, semicircular enclosure in the episcopal basilica at Golemo Gradište, Konjuh, Republic of Macedonia

Carolyn S. Snively
Gettysburg College

An unidentified feature found in a church far distant from Syria shows certain similarities with the Syrian bema.

The anonymous, late antique city at Golemo Gradište, village of Konjuh, is located ca. 40 km east of Skopje in R. Macedonia; it probably belonged to the province of Dardania,[3] in the Diocese of Dacia within the Prefecture of Eastern Illyricum. Despite the evidence for earlier Roman habitation in the area, the fortified city at Golemo Gradište was not established until the 5th century and was substantially rebuilt during the second quarter of the 6th century.

Within the city, centrally located on the northern terrace between the acropolis and the Kriva River, a church came to light in 2008.[4] The three-aisle basilica, dated to mid-6th century, displayed unexpected features, which included a small ambo in the presbyterium as well as a larger one at the south side of the nave, the usual location for ambos in this region (fig. 1).[5]

Immediately to the west of the large ambo, stood an enclosure of apsidal form (fig. 2). Its width, measured at the east side, was 3.25 m, so that it

3. Ivan Mikulčić, *Spätantike und frühbyzantinische Befestigungen in Nordmakedonien : Städte, Vici, Refugien, Kastelle*, Munich 2002, p. 24.

4. For a description of the church after the 2010 season, see Carolyn S. Snively, "The New Basilica at Golemo Gradište, Konjuh: a Late Antique Church in the Province of Dardania," *Niš and Byzantium* 9, 2011, p. 187-201. A fuller publication will be found in the *Acta of the XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae* 2013. For the site in general, see Goran Sanev, Carolyn Snively, and Mihail Stojanoski, "Excavations on the Northern Terrace at Golemo Gradište, Konjuh, 2007-2010," *Macedoniae Acta Archaeologica* 20, 2012, p. 347-364.

5. Jean-Pierre Sodini, "Note sur deux variantes régionales dans les basiliques de Grèce et des Balkans : le tribèlon et l'emplacement de l'ambon," *Bulletin de correspondance hellénique* 99, 1975, p. 585-588.

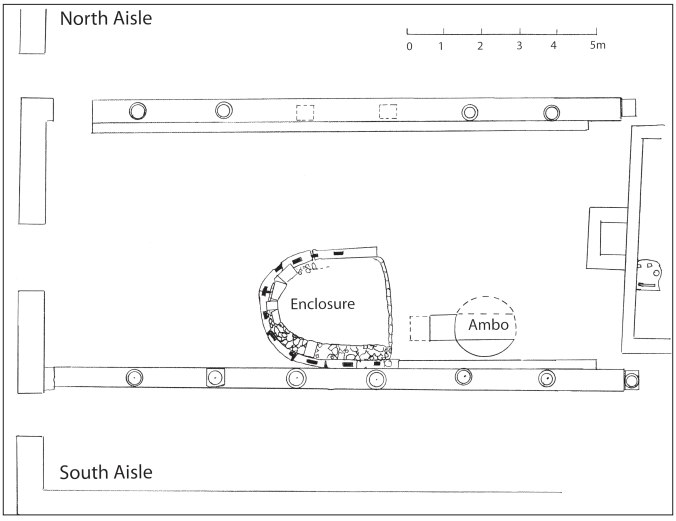


Fig. 1 – Plan of the Konjuh church (C. S. Snively).

Fig. 2 – Possible bema in the Konjuh church (C. S. Snively).

reached to the midpoint of the 6.5 m wide nave. Its length was ca. 3.5 m. The greatest interior dimensions would have been ca. 2.25 m × 2.9 m. A wall, ca. 0.50 m high, formed the south and west sides; part of the wall was constructed of rubble and mortar, but at the west side consisted of several large stones. Presumably plaster would have concealed the composition of the wall, which rested on a base of stone blocks. At the north side, where a robbers' pit had destroyed the stratigraphy to floor level, only a re-used column marked the edge of the enclosure.

Rectangular slots, ca. 0.25 × 0.10 m in dimension, were cut into the top of the column and into the upper surface of the blocks of the base, outside the wall. These cuttings suggest that supports for portable screens or curtains could be inserted into them and thus the interior of the enclosure could be concealed.

The floor inside the enclosure had been disturbed and preserved no clues to its purpose. Because the enclosure stood immediately to the west of the large ambo base, whose staircase would have extended almost to the east edge of the enclosure, it is reasonable to assume that the two features were connected, but in what way the enclosure would have functioned in relation to the ambo remains to be determined.

Index des termes d'architecture les plus importants

Nous reprenons ici les termes choisis par les différents auteurs que nous n'avons pas unifiés. Pour les termes syriaques cependant, l'orthographe adoptée est celle du « Vocabulaire » d'Isaia Gazzola, dans *Les liturgies syriaques*, Paris, 2006 (Études syriaques 3), avec toutefois quelques corrections. Sont regroupées ensemble les mentions de la même réalité, même quand elles sont citées sous des noms différents.

abside : 1, 26, 28-30, 33, 46-48, 51, 53, 55, 56, 58, 61, 64-68, 73, 75-77, 116, 120, 122, 138-140, 169, 172-176, 178-181, 184-190, 208-209, 212-213, 215-216, 218, 226, 228-229, 231, 233-235, 246-247, 249, 254, 256, 262, 271-273, 275-276, 278, 281-283, 285, 286, 295, 297, 304-306, 308, 314-316, 324, 325, 328, 329, 334, 336, 337, 339-342, 345-346, 349, 352, 354, 355, 357, 367, 369-372, 377, 401, 431, 452-453, 500, 502, 513, 518, 549, 550, 552, 555, 556, 559, 561.

ambon : 71-73, 76, 88, 90-92, 97-98, 100-102, 116, 117, 120, 122, 213-216, 218, 429, 434, 544, 545, 552, 558, 564, 566-568.

arc triomphal ou porte royale : 92, 102, 139, 165-166, 171, 173, 175, 320, 333-334, 342, 346, 350-353, 355, 357-358, 486, 494, 507, 509, 550, 555, 557.

arcosolium : 132, 134, 154, 160, 371, 384.

atrium : 51, 55-56, 204, 272, 318, 543.

baptistère (*beth ʿmadā* ou *beth maʿmudithā*) : 45, 56, 58, 75, 95-98, 111, 118-122, 139-141, 152, 176, 214, 249, 252, 255, 289, 292-293, 314-320, 327-329, 333, 340-341, 344, 346, 348, 352-355, 425, 429-431, 434, 437-438, 446, 461, 483, 494, 497, 512, 517-518, 523, 543, 545, 546, 549, 550, 555, 556, 558, 559, 561.

bêma : 22, 27-30, 47, 70-73, 75, 88, 98-102, 116-122, 213, 262, 331, 333, 334, 336, 337, 339, 340, 345, 346, 350, 355, 358, 359, 368-370, 429, 432, 453, 462, 481, 488, 506, 510, 511, 518, 544-546, 552, 555-568.

beth gabrē (ou place des hommes) et *beth nešē* (ou place des femmes) : 23, 27-28, 70, 90, 92, 97-99, 115-117, 146, 172, 180, 252, 333-334, 345, 347, 352, 426, 481, 493, 513, 544, 545, 549, 552, 555, 558, 560, 563, 564.

beth gazā ou « trésor de l'église » : 34, 484, 561.

beth madbḥā (ou « pièce de l'autel », « sanctuaire », « chœur » ; voir aussi *qankē*) : 27-29, 31, 32, 66, 69, 72-73, 75-76, 86, 90-95, 97-99, 101-102, 117, 132, 138, 140, 143, 146, 160, 165, 173, 175, 184, 213-216, 218, 240, 246, 247, 251, 254, 256, 262, 271-276, 281, 290, 315, 331, 333-334, 336, 339-342, 345-346, 348, 350-353, 355-358, 367, 369-372, 379, 384, 425-426, 427-428, 430-431, 434, 437, 453, 455, 457, 461, 462, 478, 481, 483-486, 488, 493, 495-496, 499-503, 505-511, 514, 517-518, 533, 544, 545, 547, 550, 552, 555-561.

beth ṣlotā (lieu de prière, oratoire) : 96, 253-254, 273, 278, 280, 285, 332, 334, 347, 484, 514-515, 551, 555, 561.

chevet : 46-47, 50-53, 56-58, 60, 64, 65, 76-77, 86, 98, 102, 120, 122, 132, 139, 143, 146, 161, 169, 176, 179, 181, 183-187, 190, 208, 214, 216, 218, 260, 262, 295, 506, 542, 559.

chœur : voir *beth madbḥā*

chancel, clôture : 69-70, 116, 140, 143, 156, 213-216, 218, 233, 503, 508-510, 555, 561, 562.
coupole : 26, 60, 94, 191-192, 300, 305, 384, 431, 447, 452, 503, 518, 561.
cour (peut être à portique) : 18, 19, 43-45, 53, 56, 62, 115, 120, 134, 143, 150-152, 165, 206, 229, 262, 321, 324, 332-333, 353, 376, 412, 437, 445, 457, 503, 513-514, 518, 535, 547, 555, 556.
diaconicon (beth diaqōn) : 30, 67, 96, 97, 103-104, 138, 140, 152, 181, 186, 333, 346, 348, 352, 354-355, 357, 425, 428, 437, 506, 518, 544, 545, 552, 555, 558, 562.
ʿidtā (église) : 12-13, 15, 21, 469, 492-494, 499, 501-503, 513-514, 517.
four : 253, 255-256, 372, 428, 434, 446, 461, 557, 559.
hayklā (*haïkal*, au sens de temple, ou sanctuaire, ou nef) : 12-13, 15, 28, 29, 88, 184, 480-486, 488, 496, 499-502, 517, 560, 561.
iconostase : 32, 173, 195, 298, 348-350, 510.
madbḥā (ou autel) : 14-15, 18, 19, 21-22, 27, 29-32, 69, 88, 92, 94, 97, 117, 165, 176, 181, 184, 215-218, 233, 331, 333, 354-357, 369, 372, 425-426, 429, 431, 434, 437, 445-446, 453, 458, 472, 478, 483-486, 489, 494, 496, 499, 500, 502-509, 516-518, 523, 530, 532-533, 536-537, 543-545, 549, 552, 555, 558-563.
martyrion (ou *beth sahdē* ou *beth qaddīšē*, partie de l'église ou bâtiment autonome) : 14-17, 19, 20, 33, 56, 58, 60, 67, 69, 73, 76, 96, 119-123, 132, 136, 138-140, 143-144, 146, 152, 161, 165, 181, 188, 194, 204, 289, 293, 314, 316-319, 332, 334-336, 340-341, 346, 357, 371-372, 383-384, 386, 401, 403-404, 493-497, 505-506, 524, 543, 544, 547, 552, 553, 555, 556, 559-561, 564.
mosaïque : 12, 26, 33, 48, 68, 76, 110-111, 124, 141, 199, 202, 204, 210-211, 214, 216, 218, 272-274, 289, 295, 324, 408, 412, 414-415, 495-496, 502, 505-506, 511-512, 517, 550, 562.
narthex : 51, 55, 56, 76, 115, 251, 281-282, 318, 367, 544, 556, 559.
nef : 13, 23, 28-31, 46-51, 53-56, 58, 60-64, 66, 69-70, 75-76, 86, 88, 91-92, 94, 97-101, 112, 115-117, 119-120, 124, 132, 138-141, 151-152, 158, 165-166, 169, 171-174, 176, 178, 180-185, 187-188, 190-192, 195, 206, 208, 210-215, 218, 229, 231, 233, 235, 246, 251-252, 256, 262, 271-274, 276-277, 280-282, 295-296, 298-300, 306, 319-320, 332-334, 341-342, 344-346, 348, 350, 352-357, 367-369, 384, 427, 429-431, 433-434, 437446, 452, 454-455, 457-458, 471, 479, 481, 488-489, 495, 500, 502, 505-506, 509-511, 513, 517, 542, 545, 547, 549, 550, 555-560.
pastophoria : 66, 115.
patūrā, table d'autel : 31, 98, 213, 216, 505, 511, 518, 535, 543, 552, 562, 564.
persā (ou rideau qui ferme la pièce de l'autel) : 31-32, 70, 94-95, 117, 141, 355, 357, 437, 484, 545, 558, 561.
porche : 49, 51, 139, 141, 171, 185, 187, 301, 315, 318, 401, 555.
porte royale : voir arc triomphal.
qankē (κόγχη, voir aussi abside) : 29, 92, 333, 345-346, 354, 502, 518, 529.
qduš qudšin, saint des saints (voir aussi *beth madbḥā*) : 29, 30, 94, 96, 346, 484, 486, 499, 502, 508-509, 517-518, 523, 561.
qeṣṭrōmā : 29-32, 94, 97-98, 102, 352, 369, 429, 469, 481, 483-484, 488, 502, 509-510, 518, 544, 555, 557, 558, 561.
reliques, reliquaire : 35, 48-49, 51, 68, 73, 77, 96, 117-118, 123, 131, 133, 136, 162, 166, 180, 184, 186, 189, 209, 215-216, 218-219, 252, 284, 318, 346, 357, 372, 494, 496, 505, 511, 518, 524, 543, 544, 552, 559, 562-564.
sanctuaire : voir *beth madbḥā*
šqaqonā : 30, 72, 75, 90-93, 97-98,102, 333-334, 337, 339-340, 346, 350, 358, 368-370, 510, 544, 545, 555-557.
synthronon, trône du célébrant : 32, 69-71, 76, 88, 115-116, 120, 122, 125, 213-215, 218, 370, 508, 543, 544, 547.
transept : 48, 549.
tribèlon : 55.
tribune : 51, 55, 70, 76, 115, 141-142, 191, 321, 483, 544, 547, 548.

Index des noms de lieux

Cet index est sélectif. Il ne rassemble que les toponymes qui sont cités à titre de comparaison et non ceux qui sont mentionnés uniquement dans un article consacré à la région où ils se trouvent. Nous n'avons pas cherché à uniformiser systématiquement les différentes graphies choisies par les auteurs.

Al-Ḥira : 4, 99, 101-102, 264, 336, 358, 369, 406-410, 414, 554, 560.
Amid (Amida, Diyarbekir) : 16, 20, 24, 25, 34, 60, 126, 320-322, 324, 327, 494, 511, 525, 542.
Apamée : 47, 48, 51,55, 60, 67, 70, 115-117, 119, 121, 123, 125, 216-217, 272, 543, 546, 547, 552.
Bazyan : 4, 72, 99-103, 333, 336-338, 363-379, 510, 556, 557, 559.
Ctésiphon : 14, 25, 99, 102, 336, 421.
Dara : 20, 24, 34, 273, 324.
Édesse : 12-14, 17-20, 23, 26-30, 33-35, 75, 107-109, 114, 116-117, 123-126, 184, 186, 194, 272, 290, 320, 322, 324, 327, 358, 495, 524, 549, 551.
Golfe arabo-persique : 103, 241, 237-265, 421, 558.
Ḥarran : 114, 284, 320, 322, 324, 327.
Ḥassaké : 4, 29, 72-73, 85-106, 369, 510, 542, 544, 545, 557, 559.
Jérusalem : 13, 27-30, 76, 78, 98, 169, 178, 181, 190, 198-200, 219, 415, 443, 446, 481, 546, 551, 552, 554, 563.
Kfar-zé (Tur Abdin) 100, 511-513, 544.
Kharg : 237-268, 421-422, 559.
Kilwa : 4, 225-236, 397-398, 552, 553.
Maragha : 22, 24, 421-423, 428.
Mayafarqin : 322, 324.
Merw : 20, 25, 27, 441-442, 452-454, 559, 560.
Mossoul : 33, 86, 97, 270, 286, 331-362, 363, 382-383, 385, 402-403, 423, 498, 556.
Nisibe : 4, 14, 16, 22, 24, 31, 33, 249, 284, 289-330, 399, 523-524, 549, 550.
Palmyre : 43, 69, 72, 98, 108, 327.
Qalʿat Semʿān (Saint-Syméon) : 49-50, 53, 56, 58, 69, 76, 111, 119-123, 131-168, 319, 321, 324, 341, 344, 542-544, 546-549, 556.
Qaraqosh : 100, 344, 350-353, 356, 556.
Qartmin (Mar-Gabriel) : 3, 25, 33, 279, 324, 345, 346, 437, 500, 510-511, 550.
Qusayr (Qusaïr) : 103, 336, 366, 397.
Reṣafa (Ruṣafa) : 18, 50, 53, 55-56, 58, 60, 69, 71, 121-122, 318-319, 321-325, 327-329, 401, 403-404, 413, 542, 544, 546, 549, 552, 553.
Samra : 199-200, 202, 204, 208, 211, 405-406, 551.
Tikrit (Takrit) : 99, 102, 336-339, 399, 403, 409, 555, 556.
Tur Abdin : 3, 4, 20-21, 24, 33, 72, 75, 85, 125, 269-288, 293, 320, 321, 324, 469, 484-486, 489, 492-493, 496-497, 499-500, 503, 506, 509-511, 513-518, 549, 550, 561, 564.

Liste des planches hors texte

Pl. Ia Syrie, Bāqirḥā, façade ouest et porche.
Ib Syrie, Ḫarāb Šams, église vue du sud-ouest.
Pl. IIa Syrie, Kfar Deryan, église et colonne du stylite.
IIb Syrie, Burğke, façade sud de l'église.
Pl. IIIa Syrie, Maez, façade nord de l'église.
IIIb Syrie, Qasr Iblisu, façade sud de l'église de l'est.
Pl. IVa Syrie, Kfeir, abside de l'église du nord.
IVb Syrie, Šeiḫ Sliman, abside de l'église.
Pl. Va Syrie, Dēhes, intérieur de l'église.
Vb Syrie, Šeiḫ Sliman, intérieur de l'église, arc triomphal et martyrion.
Pl. VIa Syria, Reṣafa, basilique A avec un bêma.
VIb Syrie, Kfar Daret Azzé, vue depuis l'ouest, bêma et abside.
Pl. VIIa Syrie, Hassaké, église sur le tell, vue générale depuis la façade ouest.
VIIb Syrie, Deir Semʿan, plan du monastère du nord-ouest.
Pl. VIIIa Syrie, Telanissos, couvent NW, angle nord-ouest de l'église et rainure d'insertion du passage vers le bâtiment cénobitique.
VIIIb Jordanie, église ouest d'Umm al-Jimal (nord de la province d'Arabie, dans le Hauran).
Pl. IXa Liban, Eddé de Batroun. Mar-Sâba, vue à partir du sud-est.
IXb Liban, Maad, Mar-Charbel, paroi nord de la pièce annexe sud avec la niche du reliquaire.
Pl. Xa Turquie, Tur Abdin, Mor-ʿAzozoyēl à Keferzi, façade ouest.
Xb Turquie, Tur Abdin, Mor-Lozoor à Habsenas, colonne de stylite.
Pl. XX Turquie, Tur Abdin, église de Yoldat Āloho à Ḥāḥ.
Pl. XIIa Turquie, Nusaybin, église Mar-Yaʿqub.
XIIb Iraq, église Mar-Behnam, détail de la façade.
Pl. XIII Iraq, Mossoul, église syriaque catholique Mar-Toma.
Pl. XIVa Iraq, Bazyan, plan.
XIVb Iraq, Bazyan, plaque de calcaire avec décor de croix nestorienne.
Pl. XVa Iraq, Bazyan, vue aérienne du site.
XVb Koweit, Failaka, église principale d'al-Qouṣour. Restitution partielle de la croix trouvée en 1989.

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 573-574.

Pl. XVIa Arabie saoudite, Kilwa, église avant le décapage.
XVIb Arabie saoudite, Kilwa, église après la fouille.
Pl. XVIIa Iran, église en sentinelle à l'entrée de la vallée de Salmas, Azerbaïdjan d'Iran.
XVIIb Iran, Mar-Sargis/Mar-Bacchus, Ourmia, Azerbaïdjan d'Iran.
Pl. XVIIIa Asie centrale, église-mosquée.
XVIIIb Asie Centrale, scène de monastère, album du xve siècle.
Pl. XIXa Kérala, Kaduthuruthy, St. Mary's Valiyapalli, église knanaya, façade.
XIXb Kérala, Kottayam, Cheriyapally.
Pl. XXa Kérala, cathédrale Saint-Thomas de Palai, autel.
XXb Kérala, St. Mary's Jacobite Church, Angamaly, peinture de l'Enfer.

Table des matières

Introduction, par Françoise Briquel Chatonnet 1

Cartes 7

Françoise Briquel Chatonnet – *Les églises dans les textes* 11

Widad Khoury & Bertrand Riba – *Les églises de Syrie (IVe-VIIe siècle) : essai de synthèse* 41

Widad Khoury & Bertrand Riba – *Appendice : l'église du tell de Ḥassaké* . 85

Widad Khoury & Bertrand Riba – *Peut-on discerner des modèles reliés à des communautés ecclésiales ou linguistiques en Syrie du Nord ? (IVe-Xe siècle)* 107

Jean-Luc Biscop – *Réorganisation du monachisme syrien autour du sanctuaire de Saint-Syméon* 131

Lévon Nordiguian – *Chapelles rurales médiévales dans le territoire du comté de Tripoli (Liban) : essai typologique* 169

Anne Michel – *Les églises de la provincia Arabia : particularités de structure et de répartition* 197

Saba Farès – *Communauté monastique chrétienne en Transjordanie méridionale : l'église de Kilwa* 225

Jean-François Salles & Olivier Callot – *Les églises antiques de Koweit et du golfe Persique* 237

Elif Keser-Kayaalp – *Églises et monastères du Ṭur ʿAbdin : les débuts d'une architecture « syriaque »* 269

Justine Gaborit & Gérard Thébault, en collaboration avec Abdurrahman Oruç – *L'église Mar-Yaʿqub de Nisibe* 289

Amir Harrak – *« Son architecte est saint Paul » : l'architecture traditionnelle des églises de la Mésopotamie* 331

Les églises en monde syriaque, F. Briquel Chatonnet (éd.), Paris, 2013 (Études syriaques 10), p. 575-576.

Vincent Déroche & Narmin Ali Amin – *La fouille de Bazyan (Kurdistan irakien) : un monastère nestorien ?* 363

Simon Brelaud – *Un programme de restauration exceptionnelle au nord de l'Irak : les églises du monastère de Rabban Hormizd* 381

Elizabeth Key Fowden – *Des églises pour les Arabes, pour les nomades ?* ... 391

Florence Hellot-Bellier – *Églises de l'Azerbaïdjan iranien et du Hakkari* . 421

Pier Giorgio Borbone – *Les églises d'Asie centrale et de Chine : état de la question à partir des textes et des découvertes archéologiques : essai de synthèse* 441

Jacob Thekeparampil, Thomas Koonammakkal & Alain Desreumaux – *Les églises des chrétiens de saint Thomas au Kérala* 467

Alain Desreumaux – *Les églises, leur architecture et leurs aménagements dans les inscriptions syriaques* 491

François Cassingena-Trévedy – *Constructions, destructions, inhabitation divine : mystère et vie des églises à travers les écrits des premiers auteurs syriaques (IVe-VIe siècle)* 521

Jean-Pierre Sodini – *Conclusions* 541

Index des termes d'architecture les plus importants 569

Index des noms de lieux 571

Liste des planches hors texte 573

Table des matières 575

a) Syrie, Bāqirḥā, façade ouest et porche
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

b) Syrie, Ḫarāb Šams, église vue du sud-ouest
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

a) Syrie, Kfar Deryan, église et colonne du stylite
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

b) Syrie, Burğke, façade sud de l'église
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

a) Syrie, Maez, façade nord de l'église
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

b) Syrie, Qasr Iblisu, façade sud de l'église de l'est
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

a) Syrie, Kfeir, abside de l'église du nord
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

b) Syrie, Šeiḫ Sliman, abside de l'église
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

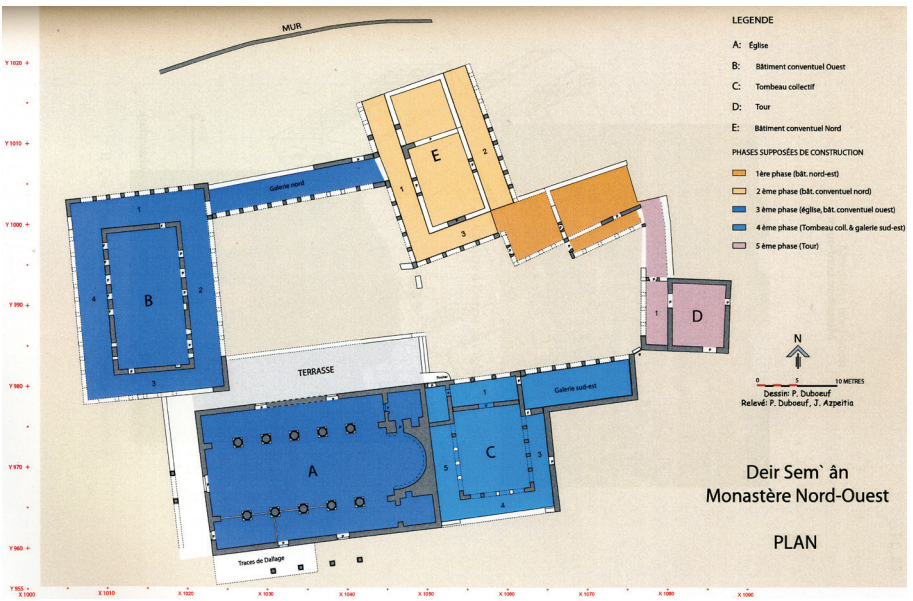
a) Syrie, Dēhes, intérieur de l'église
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

b) Šeiḫ Sliman, intérieur de l'église, arc triomphal et martyrion
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

a) Syria, Resafa, basilique A avec un bêma
(© Françoise Briquel Chatonnet)

b) Syrie, Kfar Daret Azzé, vue depuis l'ouest, bêma et abside
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)

a) Syrie, Hassaké, église sur le tell, vue générale depuis la façade ouest
(© mission franco-syrienne « Inscriptions syriaques de Syrie »)



b) Syrie, Deir Semʿan, plan du monastère du nord-ouest
(© mission franco-syrienne de Qalaat Semʿan)

a) Syrie, Telanissos, couvent NW, angle nord-ouest de l'église et rainure d'insertion du passage vers le bâtiment cénobitique (© Jean-Luc Biscop)

b) Jordanie, église ouest d'Umm al-Jimal (nord de la province d'Arabie, dans le Hauran) (© Anne Michel)

a) Liban, Eddé de Batroun. Mar-Sâba, vue à partir du sud-est
(© Levon Nordiguian)

b) Liban, Maad, Mar-Charbel, paroi nord de la pièce annexe sud
avec la niche du reliquaire (© Levon Nordiguian)

a) Turquie, Tur Abdin, Mor-ʿAzozoyēl à Keferzi, façade ouest
(© Elif Keser-Kayaalp)

b) Turquie, Tur Abdin, Mor-Lozoor à Habsenas, colonne de stylite
(© Elif Keser-Kayaalp)

Turquie, Tur Abdin, église de Yoldat Āloho à Ḥāḥ
(© Elif Keser-Kayaalp)

a) Turquie, Nusaybin, église Mar-Yaʿqub
(© mission française de Nisibe)

b) Iraq, église Mar-Behnam, détail de la façade (© Amir Harrak)

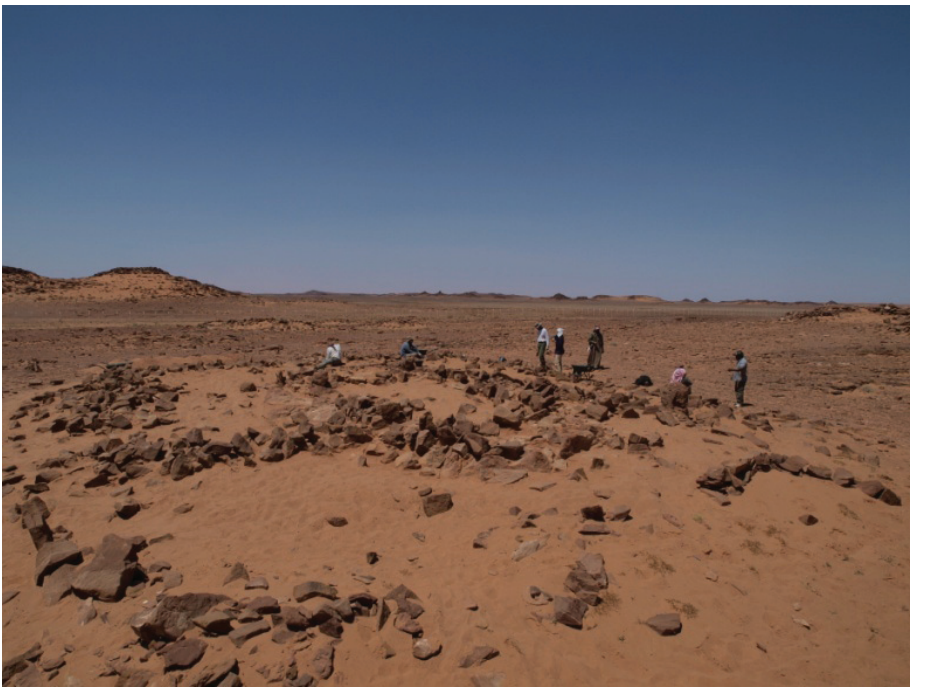
Iraq, Mossoul, église syriaque catholique Mar-Toma (© Amir Harrak)

a) Iraq, Bazyan, plan (© mission française de Bazyan)

b) Iraq, Bazyan, plaque de calcaire avec décor de croix nestorienne (© mission française de Bazyan)

a) Iraq, Bazyan, vue aérienne du site (© mission française de Bazyan)

b) Koweit, Failaka, église principale d'al-Qoușour. Restitution partielle de la croix trouvée en 1989 (© mission française de Failaka)



a) Arabie saoudite, Kilwa, église avant le décapage
(© mission franco-saoudienne de Kilwa)

b) Arabie saoudite, Kilwa, église après la fouille
(© mission franco-saoudienne de Kilwa)

a) Iran, église en sentinelle à l'entrée de la vallée de Salmas, Azerbaïdjan d'Iran (cliché F. Hellot-Bellier)

b) Iran, Mar-Sargis/Mar-Bacchus, Ourmia, Azerbaïdjan d'Iran (cliché F. Hellot-Bellier)

a) Asie centrale, église-mosquée (miniature Staatsbibliothek zu Berlin - Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung, Diez A f. 70, S. 8 N. 1, Iran, XIVe siècle, publiée dans KOMAROFF & CARBONI 2002, p. 116)

b) Asie Centrale, scène de monastère, album du XVe siècle (Topkapı Sarayı Müzesi, H. 2153, f. 131v, publiée dans ROXBURG 2005, p. 254, 432)

a) Kérala, Kaduthuruthy, St. Mary's Valiyapalli, église knanaya, façade (© J. Thekeparampil)

b) Kérala, Kottayam, Cheriyapally (© J. Thekeparampil)

a) Kérala, cathédrale Saint-Thomas de Palai, autel (© F. Briquel Chatonnet)

b) Kérala, St. Mary's Jacobite Church, Angamaly, peinture de l'Enfer (© J. Thekeparampil)